ÓRGANOS SIN CUERPO

Sobre Deleuze y consecuencias

Slavoj Žižek

PRE-TEXTOS

ÓRGANOS SIN CUERPO

ÓRGANOS SIN CUERPO

Sobre Deleuze y consecuencias

Slavoj Žižek

Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera

PRE-TEXTOS

Primera edición: octubre de 2006

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua inglesa:
Organs without bodies:
Deleuze and consequences

De la traducción: © Antonio Gimeno Cuspinera

PRE-TEXTOS, 2006
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-782-6
DEPÓSITO LEGAL: V-4763-2006

T.G. RIPOLL, S.A. – TEL. 96 132 40 85 – POL. IND. FUENTE DEL JARRO
46988 PATERNA (VALENCIA)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

DELEUZE

CONSECUENCIAS

A Joan Copjec,
con la frialdad y la crueldad de la amistad verdadera

INTRODUCCIÓN

Un encuentro, no un diálogo

Gilles Deleuze era bien conocido por su aversión al debate: llegó a escribir en alguna ocasión que cuando un verdadero filósofo está sentado en un café y oye a alguien decir "discutamos un poco este problema" se levanta inmediatamente y se marcha lo antes posible. Podría haber citado como apoyo de su actitud la historia de la filosofía en su totalidad. El hecho de que Platón, el primer metafísico verdadero, escribiera diálogos es quizá la mayor ironía de la historia de la filosofía, ya que sus diálogos nunca incluyen un intercambio simétrico de argumentos. En sus primeros diálogos, Sócrates ocupa la posición de quien "sabe que no sabe nada", y a partir de ello arruina el presunto conocimiento de sus interlocutores; en los últimos, es el personaje principal el que se encarga de hablar, mientras que la contribución de sus interlocutores se limita a exclamaciones ocasionales como "¡Así es!" "¡Tienes razón, por Zeus!" y así sucesivamente. En lugar de lamentar este hecho, habría que asumirlo y aceptarlo plenamente. Como ha señalado Alain Badiou, la filosofía es inherentemente *axiomática*, es el despliegue consecuente de una intuición fundamental. Y, en consecuencia, todos los grandes "diálogos" de la historia de la filosofía han sido otros tantos malentendidos: Aristóteles malentendió a Platón, Tomás de Aquino malentendió a Aristóteles, Hegel malentendió a Kant y Schelling, Nietzsche malentendió a Cristo, Heidegger malentendió a Hegel... Precisamente, cuando un filósofo ha ejercido una influencia capital sobre otro, esta influencia se ha basado sin excepción en una mala interpretación fecunda ¿No ha surgido toda la filosofía analítica de una mala lectura del primer Wittgenstein?

Otra complicación propia de la filosofía se refiere al hecho de que, con frecuencia, hay otras disciplinas que asumen (al menos en parte) el papel "normal" de ella: en algunas de las naciones del siglo diecinueve, como Hungría o Polonia, fue la literatura la que desempeñó el papel de la filosofía (el de articular el horizonte último de sentido de la nación en el proceso de su plena constitución); en los Estados Unidos de hoy –en las condiciones impuestas por el predominio del cognitivismo

y de los estudios sobre el cerebro en los departamentos de filosofía– la mayor parte de la "filosofía continental" tiene su lugar propio en los departamentos de literatura comparada, estudios culturales, inglés, francés y alemán (si estudias la vértebra de una rata, se entiende ahora, estás haciendo filosofía; si analizas a Hegel, perteneces a la literatura comparada); en Eslovenia, durante la década de los años setenta, la filosofía "disidente" encontró su acomodo en los departamentos e institutos de sociología. Hay también el otro extremo, en el que la filosofía se hace cargo de las tareas de otras prácticas y disciplinas académicas, e incluso no académicas: en la antigua Yugoslavia y en algunos otros países socialistas la filosofía fue uno de los espacios en que se articularon por primera vez proyectos políticos "disidentes", fue efectivamente "la continuación de la política por otros medios" (como señaló Althuser en relación con Lenin). ¿Dónde desempeña, pues, la filosofía su "papel normal"? Se suele invocar a Alemania. Pero, ¿no es ya casi un lugar común que el extraordinario papel de la filosofía en la historia alemana tuvo su raíz en el retraso en la realización del proyecto político nacional alemán? Como ya señaló Marx (siguiendo una indicación de Heine), los alemanes tuvieron su revolución filosófica (el idealismo alemán) precisamente porque perdieron la revolución política (que tuvo lugar en Francia). ¿Hay entonces una norma? Lo más próximo a ella nos lo proporcionaría una mirada a la anémica filosofía académica reconocida, como el neokantismo de hace un siglo en Alemania o la epistemología cartesiana francesa (Leon Brunschvicg, etcétera) de la primera mitad del siglo veinte, que era precisamente filosofía en su expresión más rancia, académica, irrelevante y "muerta." (No tiene nada de extraño que, en 2002, Luc Ferry, un neokantiano, fuera nombrado ministro de Educación en el nuevo Gobierno francés de centro derecha.) ¿Y si realmente no hay un "papel normal"? ¿Y si son las propias excepciones las que crean retroactivamente la ilusión de la "norma" que supuestamente violan? ¿Y si en la filosofía, no sólo la excepción es la norma, sino que además la filosofía misma –la necesidad de un auténtico pensamiento filosófico– surge precisamente en aquellos momentos en que las (otras) partes constituyentes del edificio social no pueden desempeñar su "papel propio"? ¿Y si el espacio "propio" para la filosofía *es* el de esos mismos hiatos e intersticios abiertos por desplazamientos "patológicos" en el edificio social?

Por estas (y otras) razones, Alain Badiou está en lo cierto al rechazar la "anti-filosofía" de Lacan. De hecho las incesantes variaciones de Lacan sobre el motivo de cómo la filosofía trata de "llenar los huecos" para presentar una visión totalizadora del universo, para cubrir todas las rupturas, hiatos e inconsistencias (en la total autotransparencia de la autoconciencia) –y sobre cómo, frente a la filosofía, el psicoanálisis afirma el hiato/ruptura/inconsistencia, etcétera– suponen sencillamente una equivocación acerca de lo que es el gesto filosófico fundamental: no cerrar

el hiato, sino, por el contrario, abrir un hiato radical en el edificio mismo del universo, la "diferencia ontológica", el hiato entre lo empírico y lo trascendental, en el que ninguno de los niveles puede ser reducido al otro. (Como sabemos desde Kant, la constitución trascendental es una marca de nuestra finitud –humana– y no tiene nada que ver con "crear la realidad"; por otra parte, sólo se nos aparece dentro del horizonte trascendental, por lo que no nos es dado generar el surgimiento del horizonte trascendental a partir del autodesarrollo óntico de la realidad.)[1]

Un libro lacaniano sobre Deleuze no puede ignorar ninguno de esos hechos. En consecuencia, *Órganos sin cuerpo* no es un "diálogo" entre dos teorías sino algo muy diferente: un intento de establecer los contornos de un *encuentro* entre dos campos incompatibles. Un encuentro no puede reducirse al intercambio simbólico: lo que resuena en él, por encima y más allá de este intercambio, es el eco de un impacto traumático. Los intercambios son habituales, los encuentros son raros.

Entonces, ¿por qué Deleuze? Durante la última década Deleuze se ha impuesto como referencia central de la filosofía contemporánea: nociones como "multitud resistente", "subjetividad nómada", la crítica "anti-edípica" del psicoanálisis y otras más son moneda corriente en la academia actual, por no hablar del hecho de que Deleuze sirve cada vez más de fundamento teórico a la izquierda antiglobalizadora de hoy y de su resistencia al capitalismo. *Órganos sin cuerpo* se sitúa aquí "a contracorriente": su premisa inicial es que, por debajo de este Deleuze (la imagen popular de Deleuze basada en la lectura de los libros que escribió junto a Félix Guattari), hay otro Deleuze, más cercano al psicoanálisis y a Hegel, un Deleuze cuyas consecuencias son mucho más demoledoras. Este libro empieza, pues, por discernir la tensión interna del pensamiento de Deleuze entre el *Anti-Edipo* y la *Lógica del sentido*, entre el autor que celebra la multitud productiva del Devenir frente al orden reificado del ser, y el autor de la esterilidad del devenir incorporal del Acontecimiento del sentido. Las consecuencias de esta tensión se despliegan posteriormente en relación con tres ámbitos principales: la ciencia, el arte (cine) y la política (no es difícil discernir en estos tres dominios la vieja tríada de lo Verdadero, lo Bello y lo Bueno).[2] En relación con la ciencia, se exploran los posibles vínculos entre el psicoanálisis, por una parte, y el cognitivismo y las ciencias del cerebro, por otra. En cuanto al cine, el análisis de una serie de procedimientos formales en filmes clásicos y contemporáneos de Hollywood (desde Hitchcock al *Club de la Lucha*) es utilizado para poner de manifiesto cómo la noción de "órgano sin cuerpo" (que

---

[1] Quizás, en virtud de lo expuesto, habría que asumir el riesgo de postular que el psicoanálisis –la confrontación del sujeto con su núcleo fantasmático más íntimo– ya no puede ser aceptado como la figura definitiva de la subjetividad auténtica.

[2] Me gustaría agradecer a Adrian Johnston sus muchas sugerencias críticas especialmente en relación a los aspectos filosóficos del libro.

invierte la noción de Deleuze de cuerpo sin órganos) juega un papel capital no sólo en el análisis formal, sino también en relación con las nuevas figuras de la subjetividad revolucionaria. Y, por último, en lo tocante a la política, se exponen la parálisis y la impotencia de la "política deleuziana" popular y se perfilan los contornos de una "política deleuziana" diferente. El blanco de la crítica incluye aquellos aspectos del pensamiento del autor que, aunque enmascarados como radicalismo chic, le convierten efectivamente en un ideólogo del "capitalismo digital" actual.

* * *

Durante el rodaje en las afueras de Madrid de la película de David Lean *Doctor Zhivago,* una multitud de figurantes españoles tuvo que cantar la "Internacional" en una escena en que aparecía una manifestación masiva. El equipo de rodaje quedó asombrado al descubrir que todos conocían la canción y que la cantaban con tanto entusiasmo que dio lugar a la intervención de la policía franquista, que pensaba encontrarse frente a una manifestación política real. Y, lo que es más, cuando ya había anochecido (la escena tenía que desarrollarse en la oscuridad), la gente que vivía en las casas de los alrededores oyó los ecos de la canción, empezó a abrir botellas y a bailar en la calle, suponiendo equivocadamente que Franco había muerto y que los socialistas habían tomado el poder.

Este libro está dedicado a esos momentos mágicos de libertad ilusoria (que, de alguna forma, no eran sólo ilusorios) y a las esperanzas frustadas por el retorno a la realidad "normal".

DELEUZE

La Realidad de lo virtual

La medida del amor verdadero a un filósofo es que uno reconoce las huellas de sus conceptos en cualquier parte de la propia experiencia cotidiana. Hace poco, mientras veía una vez más *Iván el Terrible* de Sergei Eisenstein, advertí un detalle maravilloso en la escena de la coronación al principio de la primera parte: cuando los dos mejores amigos (en ese momento) de Iván derraman desde unas grandes fuentes monedas de oro sobre su recién ungida cabeza, esta auténtica lluvia de oro no puede dejar de sorprender al espectador por su carácter mágico, excesivo: después de ver las dos fuentes casi vacías ya, pasamos a la cabeza de Iván sobre la que siguen derramándose "irrealistamente" monedas de oro en un flujo ininterrumpido. ¿Acaso no es este exceso muy "deleuziano"? ¿No es el exceso del puro flujo del devenir sobre su causa corporal, de lo virtual sobre lo real?

La primera determinación que se nos viene a las mientes a propósito de Deleuze es que es el filósofo de lo Virtual, y la primera reacción ante eso debería ser oponer la noción de lo Virtual en Deleuze al tema omnipresente de la realidad virtual: lo que le importa a Deleuze no es la realidad virtual sino la *realidad de lo virtual* (que, en términos lacanianos, es lo Real). En sí misma la Realidad Virtual es una idea bastante miserable: la de imitar la realidad, la de reproducir su experiencia en un medio artificial. La realidad de lo Virtual, por otra parte, significa la realidad de lo Virtual como tal, de sus efectos y consecuencias reales. Consideremos un atractor en matemáticas: todas las líneas o puntos positivos que están dentro de su esfera de atracción se le aproximan de manera incesante, pero sin llegar nunca a alcanzar su forma; forma cuya existencia es puramente virtual, no otra cosa que la figura hacia la que tienden líneas y puntos. No obstante, precisamente como tal, lo virtual es lo Real de este campo: el inamovible punto focal en torno al cual circulan todos los elementos. ¿No es esto, lo Virtual, en último término, lo simbólico como tal? Tomemos la autoridad simbólica: para funcionar como una autoridad efectiva, tiene que permanecer como no-plenamente-actualizada, como una amenaza eterna.

Quizás, la diferencia ontológica entre lo Virtual y lo Actual se capta de manera privilegiada por la variación en la forma en que la física cuántica concibe la relación entre las partículas y sus interacciones: en el momento inicial, aparece como lo primero (al menos ontológicamente), que hay partículas que interactúan a la manera de las ondas, las oscilaciones, etcétera; pero, en un segundo momento, nos vemos obligados a efectuar un cambio radical de perspectiva: el hecho ontológico radical son las propias ondas (trayectorias, oscilaciones), y las partículas no son otra cosa que los puntos nodales en que se cruzan las diferentes partículas.[1] Esto nos lleva a la ambigüedad constitutiva de la relación entre lo actual y lo virtual: 1) el ojo humano *reduce* la percepción de la luz; actualiza la luz de un cierto modo (percibiendo ciertos colores, etcétera), una rosa de un modo diferente, un murciélago de un modo diferente... "En sí mismo", el flujo de luz no es nada real, sino más bien la pura virtualidad de posibilidades infinitas que se actualizan de formas muy diferentes; 2) por otra parte, el ojo humano amplía la percepción, inscribe lo que "realmente ve" en la complicada trama de recuerdos y anticipaciones (como Proust con el sabor de la magdalena), puede desarrollar nuevas percepciones, etcétera.[2]

El genio de Deleuze reside en su noción de "empirismo trascendental": en contraste con la noción habitual de lo trascendental como la red conceptual formal que estructura el rico flujo de datos empíricos, *lo "trascendental" deleuziano es infinitamente* MÁS RICO *que la realidad;* es el campo potencial infinito de virtualidades a partir del cual la realidad se actualiza. El término "trascendental" se utiliza aquí en el sentido filosófico estricto de condiciones de posibilidad *a priori* de nuestra experiencia de la realidad constituida. El acoplamiento paradójico de los opuestos (trascendental + empírico) apunta hacia un campo de experiencia más allá (o, más bien, por debajo) de la experiencia de la realidad constituida o percibida. En este punto, permanecemos dentro del ámbito de la conciencia: Deleuze define el

---

[1] La genealogía de los conceptos de Deleuze es a menudo extraña e inesperada. Su afirmación, pongamos por caso, de la idea anglosajona de relaciones externas es claramente deudora de la problemática religiosa de la gracia. El eslabón perdido es, en este caso, Alfred Hitchcok, el católico inglés, en cuyas películas un cambio en las relaciones entre las personas, en ningún modo vinculado a sus caracteres, totalmente ajeno a ellos, lo transforma todo, las afecta profundamente (por ejemplo, cuando al principio de *Con la muerte en los talones* (*North-by-Northwest*), Thornhill es erróneamente identificado como Kaplan). La interpretación católica de Hitchcok por parte de Chabrol y Rohmer (en su *Hitchcok*, 1954) influyó mucho en Deleuze, porque, en la tradición jansenista, se centra precisamente en la "gracia" como una intervención divina contingente que no tiene nada que ver con las virtudes y cualidades inherentes a los personajes afectados.

[2] ¿Y no es esta ambigüedad homóloga a la paradoja ontológica de la física cuántica? La auténtica "realidad dura" que surge de la fluctuación producida por el colapso de la función-onda, es el resultado de la observación, es decir, de la intervención de la conciencia. La conciencia no es, en consecuencia, el dominio de la potencialidad, de las opciones múltiples, etcétera, como lo opuesto a esa única realidad dura. La realidad es, *antes* de su percepción, fluida-múltiple-abierta, y la percepción de la conciencia reduce su multiplicidad espectral, preontológica, a una realidad plenamente constituida ontológicamente.

ámbito del empirismo trascendental como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, una conciencia pre-reflexiva impersonal, una duración cualitativa de conciencia sin yo (*self*)".[1] No es extraño que su referencia aquí (una de sus referencias) sea el Fichte tardío, que trató de pensar el proceso absoluto de auto-posición como un flujo de vida más allá de los términos opuestos de sujeto y objeto: "Una vida es la inmanencia de la inmanencia, absoluta inmanencia: es puro poder, dicha completa. En tanto que supera las aporías del sujeto y del objeto, Fichte, en su última filosofía, presenta el campo trascendental de una vida que no depende de un Ser ni está sujeta a un Acto: una conciencia absoluta inmediata cuya actividad misma no se remonta ya a un ser sino que incesantemente se pone a sí propia como vida."[2]

Jackson Pollock es, quizá, el último "pintor deleuziano": ¿No ofrece directamente su "action-painting" ese flujo de puro devenir, la energía de la vida impersonal-inconsciente, el campo englobante de una virtualidad desde la cual determinadas pinturas pueden actualizarse a sí mismas, ese campo de puras intensidades sin un sentido que tenga que ser desentrañado por la interpretación? El culto a la personalidad de Pollock (como macho bebedor norteamericano) resulta secundario en relación con su característica fundamental: lejos de "expresar" su personalidad, sus obras la "superan" o la anulan.[3] En el campo del cinema, el primer ejemplo que viene a la cabeza es el de Sergei Eisenstein: si sus primeras películas mudas se recuerdan primordialmente por su práctica del montaje en sus diferentes variantes, desde el "montaje de atracciones" al montaje intelectual (i.e., si su acento se pone en los cambios o cortes), sus filmes sonoros de la "madurez", desplazan la orientación hacia la proliferación ininterrumpida de lo que Lacan denomina *sinthomes*, de huellas de intensidades afectivas. Recordemos que, en las dos partes de *Iván el Terrible*, el motivo de las atronadoras explosiones de furia, se configura sin pausa, y asume, pues, diferentes modalidades, desde la propia tormenta hasta las explosiones de rabia incontrolada. Aunque a primera vista todo eso pueda aparecer como una expresión de la psique de Iván, el sonido se separa de éste y empieza a flotar en torno suyo, y pasa de una persona a otra o se manifiesta de una manera que no es relacionable con ninguna de las personas del relato. Este motivo no debe interpretarse como una "alegoría" con un "sentido más profundo", determinado, sino como una pura intensidad "mecánica" más allá del sentido (esto es lo que Eisens-

---

[1] Giles Deleuze, "Immanence: une vie...," citado de John Marks, *Gilles Deleuze* (London, Pluto Press, 1988), p. 29.

[2] Deleuze op. cit, p. 30. Nos sentimos tentados a oponer a esta inmanecia absoluta deleuzina del Flujo de la Vida, como *conciencia presubjetiva, el sujeto inconsciente* freudo-lacaniano ($) como actor de la pulsión de muerte.

[3] ¿Qué sucede pues con la oposición Pollock-Rothko? ¿No se corresponde con la oposición de Deleuze frente a Freud/Lacan? ¿El campo virtual de posibilidades frente a la diferencia mínima, el hiato entre fondo y figura?

tein se proponía con su utilización idiosincrásica del término "operacional"). Otros motivos similares se invierten o complementan en su mutua implicación, o, en lo que Einsenstein llama "nuda transferencia", saltan de un medio expresivo a otro (por ejemplo, cuando una intensidad se hace excesivamente fuerte para el medio visual de puras formas, salta y estalla como movimiento, y después como sonido, o como color...). Kirstin Thompson ha hecho notar, por ejemplo, que el motivo de un único ojo en *Iván* es un "motivo flotante", desprovisto en sí mismo de significado, pero que actúa como un elemento repetido, que puede, en relación con el contexto, adquirir una gama de implicaciones expresivas (júbilo, sospecha, vigilancia, omnisciencia casi divina).[1] De hecho, los momentos más interesantes del filme se producen cuando tales motivos parecen hacer saltar su espacio prestablecido. No sólo llegan a adquirir una multitud de significados ambiguos que ya no están ligados por un orden temático o ideológico global, sino que, en los momentos más excesivos, el motivo parece no tener significado alguno y limitarse a flotar como una provocación o como un desafío enderezado a la búsqueda de un significado capaz de domeñar su puro poder de provocación.

Entre los directores cinematográficos contemporáneos, Robert Altman parece el más inclinado idealmente a una interpretación deleuziana. Su universo, cuya mejor ejemplificación es su obra maestra *Vidas cruzadas*, ofrece en efecto encuentros contigentes entre una multitud de series; es un universo en que diferentes series resuenan y se comunican en el nivel de lo que el propio Altman denomina "realidad subliminal" (choques mecánicos sin sentido, encuentros, e intensidades impersonales que son anteriores al nivel del significado social).[2] Así, en *Nashville*, cuando la violencia estalla al final (el asesinato de Barbara Jean en el concierto), la explosión, aunque no está anunciada ni justificada por la línea narrativa explícita, se experimenta con todo como plenamente justificada, porque su fundamento queda esbozado por los signos que circulan en la "realidad subliminal" del filme. Todo parece indicar que cuando escuchamos las canciones en *Nashville*, Altman está movilizando directamente lo que Brian Massumi denomina la "autonomía del afecto."[3] Es decir, interpretamos erróneamente *Nashville* si asociamos las canciones al horizonte global de la descripción irónico-crítica de la vacuidad y de la alienación comercial ritualizada del universo de la música "country" norteamericana: por el contrario, podemos –e incluso se nos invita a hacerlo– gozar plenamente de la música por sí misma, en su intensidad afectiva, con independencia del claro designio

[1] Veáse Kirstin Thompson, *Einsentein's "Ivan the Terrible": A Neoformalist Analysis* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981).

[2] Veáse Robert T. Self, *Robert Altman's Subliminal Reality* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002).

[3] Veáse Brian Massumi, "The Autonomy of affect", en *Deleuze: A Critical Reader*, editado por Paul Patton (Oxford, Blackwell, 1996).

ideológico-crítico del proyecto de Altman. (Incidentalmente, lo mismo sucede con las canciones de las grandes obras teatrales de Brecht, cuyo placer musical es independiente de su mensaje ideológico). Lo que esto quiere decir es, en definitiva, que hay que evitar la tentación de reducir a Altman a la condición de poeta de la alienación nortemericana, que nos presenta la desesperación silenciosa de las vidas cotidianas. Hay otro Altman, el que se abre a los gozosos encuentros contingentes. En la misma línea en que Deleuze y Guattari interpretan el universo kafkiano de la Ausencia de un centro trascendente, inaccesible y elusivo (Castillo, Tribunal, Dios) como presencia de múltiples travesías y transformaciones, nos sentimos tentados a interpretar la "desesperación y ansiedad" de Altman como el reverso engañoso de la inmersión, más afirmativa, en la multitud de intensidades subliminales. Por supuesto, este plano subyacente puede contener también el subtexto del superego obsceno del mensaje ideológico "oficial": recuérdese el muy conocido cartel de reclutamiento del "Tío Sam" para el ejército norteamericano:

> Ésta es una imagen cuyos requerimientos, si no deseos, parecen absolutamente claros, centradas en un objeto bien determinado: te quiere a "ti", es decir, al joven que tiene la edad adecuada para el servicio militar. El objetivo inmediato del cartel parece una versión del efecto de la Medusa: es decir, "llama" al espectador con su mensaje y trata de aturdirle con la intensidad de su mirada y (en su más lograda representación gráfica) con la mano y el dedo escorzados que le apuntan y singularizan; que acusan, señalan y ordenan a quienes la contemplan. Pero el deseo de aturdir es sólo un objetivo transitorio y momentáneo. La intención a largo plazo es la de sacudir y movilizar al espectador, enviar a quien observa la imagen a la "oficina de reclutamiento más cercana," y, en última instancia, al otro lado del océano para luchar y quizá morir por la patria.
>
> (...) En este caso, resulta esclarecedor el contraste con los carteles alemanes e italianos de la misma índole. En ellos son soldados jóvenes los que se dirigen a sus hermanos y los convocan a la fraternidad de la muerte honrosa en la batalla. El *Tío Sam*, como su nombre indica, tiene una relación más ténue e indirecta con el recluta potencial. Es un anciano que carece del vigor juvenil que requiere el combate y también –lo que quizá es más importante– del vínculo directo de filiación que la figura de la madre patria evoca. Pide a los jóvenes que vayan a luchar y morir en una guerra en que ni él ni sus hijos van a participar. No son "hijos" del Tío Sam... El propio Tío Sam es estéril, una suerte de figura abstracta, de cartón que no tiene cuerpo ni sangre, pero que encarna a la nación y llama a los hijos de otros hombres para que entreguen sus cuerpos y su sangre.
>
> ¿Qué pretende pues el cartel? Un análisis en profundidad nos llevaría a penetrar a fondo en el inconsciente político de una nación a la que nominalmente se imagina como una abstracción incorpórea, una entidad política ilustrada, de leyes y no de hombres, de principios y no de relaciones de sangre, y que realmente se encarna como un lugar en el que los hombres blancos de edad envían a hombres y mu-

jeres jóvenes de todas las razas (incluyendo un número desproporcionado de gentes de color) a que luchen en sus guerras. Lo que le falta a esta nación real e imaginada es carne –cuerpos y sangre– y lo que envía para conseguirla es a un hombre vacío, un suministrador de carne, o quizá tan sólo un artista.[1]

Lo primero que se impone hacer en este caso es añadir a esta serie el famoso cartel soviético "la Madre patria os llama" en el que quien interpela es una mujer fuerte y madura. Nos desplazamos así desde el Tío imperialista norteamericano, pasando por los Hermanos europeos, hasta la Madre comunista, y quedamos situados ante la grieta, constitutiva de la interpelación, entre la ley y el superego (o la exigencia y el deseo). Lo que una representación gráfica como ésta *quiere* no es lo mismo que lo que *desea*: lo que quiere es que participemos en la noble lucha por la libertad, pero lo que desea es sangre, la onza primordial de nuestra carne (no es de extrañar que el anciano estéril "Tío [no Padre] Sam" pueda ser interpretado como una figura judía, en la misma línea de la lectura de las intervenciones militares norteamericanas por parte de los nazis: "la plutocracia judía quiere la sangre de los norteamericanos inocentes para alimentar sus intereses"). En resumen, sería ridículo decir que "Tío Sam os desea": Tío Sam os quiere, pero necesita el objeto parcial que está en vosotros, vuestra onza de carne. Cuando una llamada del superego QUIERE (y ordena) que lo hagas, que te atrevas y triunfes, el mensaje secreto del DESEO es "¡sé que no serás capaz de hacerlo, y por eso deseo que fracases y te refociles en tu fracaso!" Este carácter propio del superego, que confirma la asociación "Yankee Doodle" (recuérdese el hecho de las figuras del superego que mezclan inextricablemente la ferocidad obscena y la comedia de payasos), se refuerza por el carácter contradictorio de su llamada: quiere, primero, detener nuestro movimiento y fijar nuestra mirada, de forma que, sorprendidos, nos detengamos en su contemplación; quiere, en un segundo momento, que sigamos su llamada y nos presentemos en la oficina de reclutamiento más cercana, como si, después de pararnos, se dirigiera burlonamente a nosotros: "¿Por qué me miras fijamente como un idiota? ¿No entiendes lo que te estoy diciendo? Ve a la oficina de reclutamiento más cercana". En el gesto arrogante típico de las características burlonas del superego, se ríe por el propio hecho de que nos tomemos en serio su primera llamada.[2]

Cuando Eric Santner me contó un juego que le hacía su padre cuando era niño (el padre le enseñaba, abierta frente a él, la palma de su mano en la que tenía una docena, más o menos, de monedas diferentes. Dos segundos después, el padre ce-

[1] Tom Mitchell, "What Do Pictures *Really* Want?" *October*, n.77 (verano 1996): 64-66.

[2] ¿Qué es pues lo que, en general, quiere una película? Aquí nos tienta aplicar la vieja y buena tríada lacaniana de ISR: en el nivel de lo Imaginario, es un señuelo que pretende seducirnos con el placer estético; en el nivel de lo Simbólico, reclama que la interpretemos; en el nivel de lo Real, se esfuerza por sorprendernos, hacernos apartar la vista o fijar nuestra mirada.

rraba la mano y preguntaba al niño cuánto dinero tenía en ella, y si el pequeño Eric acertaba la cifra exacta, le daba el dinero), esta anécdota me provocó una explosión de honda e incontrolable satisfacción antisemita expresada en una tremenda carcajada: "Lo ves, así es como los judíos enseñan realmente a sus hijos. ¿No es este un ejemplo perfecto de vuestra propia teoría de una proto-historia que acompaña a la historia simbólica explícita? En el nivel de la historia explícita, tu padre te contaba probablemente nobles historias sobre el sufrimiento de los judíos y el horizonte universal de la humanidad; pero su verdadera enseñanza secreta estaba contenida en esas bromas sobre cómo tratar rápidamente con el dinero". El antisemitismo, efectivamente, *es* una parte del obsceno reverso ideológico de la mayoría de nosotros.

Un subtexto obsceno similar, aunque uno no pudiera esperárselo, se encuentra en algunos textos que se tienen comúnmente por feministas. Para enfrentarse a esta obscena "plaga de fantasías" que persiste en el nivel de la "realidad subliminal" en su forma más radical, basta con (re)leer el libro de Margaret Atwood *El cuento de la criada*, una distopía sobre la "República de Gilead", un nuevo Estado en la costa Este de los Estados Unidos que surgió cuando la mayoría moral tomó el poder. La ambigüedad de la novela es radical: su propósito "oficial" es, claro está, presentar como realmente actualizadas las más oscuras tendencias conservadoras para advertirnos sobre las amenazas del fundamentalismo cristiano, con la expectativa de que la visión que se evoca suscite horror en nosotros. Sin embargo, lo que salta a la vista es la completa *fascinación* ante este universo imaginado y sus normas inventadas. Las hembras fértiles se distribuyen entre los miembros privilegiados de la nueva *nomenklatura* cuyas esposas no pueden tener hijos; se les prohíbe la lectura y quedan privadas de sus nombres (se las llama de acuerdo con el hombre al que pertenecen: la heroína es "Offred", de "Fred") y sirven como receptáculos de inseminación. Cuanto más leemos la novela, más claro resulta que la fantasía que se nos ofrece no es la de la Mayoría Moral sino la del propio feminismo liberal: una exacta imagen especular de las fantasías sobre la degeneración sexual en nuestras megalópolis que acosan a los miembros de la Mayoría Moral. La novela trata, pues, del deseo, pero no del deseo de la Mayoría Moral sino del deseo oculto de las propias feministas.

La oposición ontológica entre Ser y Devenir que subyace a la noción de lo virtual de Deleuze tiene un carácter radical ya que su referencia última es *puro devenir sin ser* (en tanto que opuesta a la de puro ser sin devenir). Este puro devenir no es el devenir particular *de* una entidad corporal, el paso de esta entidad de un estado a otro, sino un devenir-en-sí-mismo, enteramente originado en su base corporal. Puesto que la temporalidad predominante del Ser es la del presente (el pasado y el futuro son sus modos defectivos), el puro devenir-sin-ser significa que uno debe dar de lado al presente: nunca "ocurre actualmente", "es siempre venidero y ya pasado."[1] Como tal el puro devenir suspende la sucesión y la direccionalidad: en un proceso real de devenir, por ejemplo, el punto crítico de la temperatura (cero grados en la escala de Celsio) tiene siempre una dirección (el agua se hiela o se derrite), mientras que si consideramos el acto puro de devenir abstraído de su temporalidad, este punto de paso no es el de un estadio a otro, sino un "paso" puro, neutral en cuanto a su direccionalidad, perfectamente simétrico. Así, por ejemplo, una cosa se está haciendo más grande (de lo que era) y más pequeña (de lo que será). ¿Acaso la poesía del devenir puro no tiene su mejor ejemplo en los poemas Zen que se proponen sencillamente transmitir la fragilidad del acontecimiento puro abstraído de su contexto causal?

El Foucault más cercano a Deleuze es, en consecuencia, el de la *Arqueología del saber*, su infravalorada obra fundamental que presenta la ontología de los enunciados como meros acontecimientos de lenguaje: no elementos de una estructura, no atributos de los sujetos que las profieren, sino acontecimientos que surgen, funcionan en un campo y desaparecen. Por formularlo en términos estoicos, el análisis del discurso de Foucault estudia los *lekta*, los enunciados como puros acontecimientos, centrándose en las condiciones inherentes a su aparicición (como la propia concatenación de los acontecimientos) y no en su inclusión en el contexto de la realidad histórica. De esta manera el Foucault de la *Arqueología del saber* está en la mayor lejanía posible de cualquier forma de historicismo, de localización de los elementos en su contexto histórico. Por el contrario, Foucault *abstrae* esos elementos de su realidad y su causalidad históricas y estudia las *reglas* inmanenetes de su aparición. Lo que hay que tener presente es que Deleuze *no* es un historicista evolucionista; su oposición entre Ser y Devenir no debe llamarnos a engaño. No se limita a argumentar que todos los entes fijos y estables no son otra cosa que coagulaciones del flujo de la vida que todo lo abarca. ¿Por qué no? La referencia a

[1] Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* (New York, Columbia University Press, 1990), p. 80. Ed. esp. *Lógica del sentido* (Barcelona, Paidós Ibérica; traducción de Miguel Morey y Víctor Molina).

la noción de *tiempo* es crucial en este punto. Recordemos la forma en que Deleuze (con Guattari), en su descripción del devenir en la filosofía, de la filosofía, establece una oposición explícita entre devenir e historia:

> El tiempo filosófico es así un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los *superpone* en un orden estratigráfico. Es un devenir infinito de la filosofía que se entrecruza con su historia pero no se confunde con ella. La vida de los filósofos y lo que es más exterior de su obra, obedece a leyes de sucesión ordinarias; pero sus nombres propios coexisten y brillan, sea como puntos luminosos que nos hacen pasar de nuevo por los componentes del concepto, sea como los puntos cardinales de un estrato o capa que no cesan de volver a nosotros, como las estrellas muertas cuya luz es más viva que nunca. La filosofía es devenir, no historia; es coexistencia de planos, no sucesión de sistemas.[1]

La paradoja es que este devenir trascendental se inscribe en el orden del ser positivo, de la realidad constituida, *en la forma de su propio opuesto*, de una superposición estática, de una congelación cristalizada de su desarrollo histórico. Esta eternidad deleuziana no está, por supuesto, simplemente fuera del tiempo; sino más bien en la superposición "estratigráfica" en ese momento de detención; es *el tiempo mismo* que experimentamos, el tiempo mismo como opuesto al flujo evolutivo de las cosas *en* el tiempo. Fue Schelling quien, siguiendo a Platón, escribió que el tiempo es la imagen de la eternidad, formulación que es más paradójica de lo que puede parecer. ¿No es el tiempo, la existencia temporal, lo que se opone de verdad a la eternidad, como dominio de la decadencia, de la generación y de la corrupción? ¿Cómo puede, pues, ser el tiempo la imagen de la eternidad? ¿No se incluyen aquí dos pretensiones contradictorias, es decir que el tiempo es la caída de la eternidad en la corrupción *y* su opuesto mismo, el esfuerzo por la eternidad? La única solución consiste en llevar esta paradoja a su conclusión radical: *el tiempo es el esfuerzo de la eternidad* PARA LLEGAR A ELLA MISMA... Y lo que esto quiere decir es que la eternidad no está fuera del tiempo, sino que es la estructura pura del tiempo "como tal": como hace notar Deleuze, el momento de la superposición estratigráfica que suspende la sucesión temporal es el tiempo como tal. En definitiva, en este punto debe oponerse el desarrollo *en* el tiempo a la explosión del *tiempo mismo*: el tiempo mismo (la virtualidad infinita del campo trascendental del Devenir) aparece *en* la evolución intratemporal bajo la forma de *eternidad*. Los momentos de la aparición de lo Nuevo son precisamente los momentos de la Eternidad en el Tiempo. La aparición de lo Nuevo se produce cuando una obra supera su mo-

[1] Gilles Deleuze y Felix Guattari, *What is Philosophy?* (New York, Columbia University Press, 1994), p. 59. Ed. esp. *¿Qué es la filosofía*? (Barcelona, Anagrama, 1993; traducción de Thomas Kauf).

mento histórico. Y, en el lado opuesto, si hay una imagen auténtica de la inmovilidad ontológica fundamental, es la imagen evolucionista del universo como una compleja red de transformaciones y desarrollos incesantes en los que *plus que ça change, plus ça reste le même*:

> Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una "nube no histórica"... Lo que la historia capta de un acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia... El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para "devenir", es decir, para crear algo nuevo.[1]

Para designar este proceso es difícil eludir la tentación de utilizar un término estrictamente prohibido por Deleuze, el de TRASCENDENCIA: ¿No sostiene Deleuze que un cierto proceso puede trascender sus condiciones históricas al dar lugar a un Acontecimiento? Sartre (uno de los puntos secretos de referencia de Deleuze) ya empleó el término en este sentido cuando se planteó el problema de cómo, en el acto de la síntesis, el sujeto puede trascender sus condiciones. Abundan aquí los ejemplos procedentes del cine (la referencia de Deleuze al nacimiento del neo-realismo italiano; por supuesto, éste surgió de unas circunstancias determinadas: el choque de la Segunda Guerra Mundial, etcétera, pero el Acontecimiento neo-realista no puede reducirse a estas causas históricas) o de la política. En política (en una forma que recuerda a la de Badiou), el reproche básico de Deleuze a los críticos conservadores que denuncian los resultados reales, miserables y hasta terroríficos, de la convulsión revolucionaria es que se muestran ciegos ante la dimensión del devenir.

> Hoy está de moda denunciar los horrores de la revolución. Y esto no es nuevo: todo el romanticismo inglés está lleno de reflexiones sobre Cromwell muy semejantes a las que hoy se hacen sobre Stalin. Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable.[2]

---

[1] Gilles Deleuze, *Negotiations* (New York, Columbia University Press, 1955), pp. 170-71. Ed. original *Pourparlers* (1972-1990), Paris, Les Éditions du Minuit, 2003. Ed. española *Conversaciones*, Pre-Textos, 3ª edición, 1999 (traducción de José Luis Pardo), p. 267. Se cita de acuerdo con esta traducción.

[2] Deleuze, Op. cit., p.171 (ed. esp. cit. p. 267).

El devenir es, pues, estrictamente correlativo al concepto de REPETICIÓN: lejos de oponerse a la aparición de lo Nuevo, la propia paradoja deleuziana es que algo verdaderamente nuevo *sólo* puede aparecer en la repetición. Lo que la repetición repite no es la forma en que el pasado "fue efectivamente", sino la virtualidad inherente al pasado y que ha sido traicionada por su actualización en el propio pasado. En este preciso sentido, la aparición de lo Nuevo cambia el pasado mismo, es decir retroactivamente cambia no el pasado real (no estamos en el ámbito de la ciencia ficción) sino el equilibrio entre la realidad y la virtualidad en el pasado.[1] Recuérdese el ejemplo que ofrece Walter Benjamin: la Revolución de Octubre repitió la Revolución francesa, redimiendo su fracaso, desentrañando y repitiendo su mismo impulso. Ya para Kierkegaard, la repetición es "memoria invertida", un movimiento hacia la producción de lo Nuevo y no la reproducción de lo Antiguo. "No hay nada nuevo bajo el sol" es el contraste más fuerte al movimiento de repetición. Así pues, no es sólo que la repetición (uno de sus modos) es la emergencia de lo Nuevo, sino que *lo Nuevo SÓLO puede aparecer por medio de la repetición.* La clave de esta paradoja es, por supuesto, lo que Deleuze designa como la diferencia entre lo Virtual y lo Actual (que puede determinarse también –¿por qué no?– como la diferencia entre el Espíritu y la Letra).

Reparemos en un gran filósofo como Kant. Hay dos modos de repetirle. O bien nos aferramos a su letra y después elaboramos o cambiamos su sistema, como están haciendo los neokantianos (hasta Habermas y Luc Ferry), o bien tratamos de recuperar el impulso creativo que el propio Kant manifestó en la actualización de su sistema (es decir, conectamos con lo que ya era "en Kant más que el propio Kant"; más que su sistema explícito, su núcleo excesivo). Hay, en consecuencia, dos formas de traicionar el pasado. La verdadera traición es un acto ético-teorético de la mayor fidelidad: uno tiene que traicionar la letra de Kant para permanecer fiel (y repetir) al "espíritu" de su pensamiento. Es justamente cuando uno se mantiene fiel a la letra de Kant cuando se traiciona el corazón de su pensamiento, su impulso creativo subyacente. Es necesario llevar esta paradoja a su conclusión. No se trata sólo de que uno pueda mantenerse fiel a un autor al traicionarle (la letra actual de su pensamiento); en un nivel más radical, la formulación inversa es inclu-

[1] Cuando en 1953, Chou En Lai, el primer ministro chino, se encontraba en Ginebra para las negociaciones de paz destinadas a poner fin a la guerra de Corea, un periodista francés le preguntó qué pensaba acerca de la Revolución francesa, y Chou respondió: "Es todavía muy pronto para decirlo." En un sentido, tenía razón. Con la desintegración de los Estados socialistas, la contienda sobre el papel histórico de la Revolución francesa volvió a encenderse. Los revisionistas de la derecha liberal trataron de imponer la noción de que la desaparción del comunismo en 1989 se produjo exactamente en el momento oportuno: señaló el final de una época que había empezado en 1789. En definitiva, lo que desapareció efectivamente de la historia fue el modelo revolucionario que había entrado por primera vez en escena con los jacobinos. François Furet y otros tratan así de privar a la Revolución francesa de su condición de acontecimiento fundamental de la democracia moderna, relegándola a una anomalía histórica.

so más adecuada: sólo se puede traicionar de verdad a un autor por el hecho de repetirle, por permanecer fiel al centro de su pensamiento. Si uno no repite a un autor (en el sentido auténticamente kierkegaardiano del término), sino que se limita a "criticarle", le desplaza a otro lugar, le da la vuelta, etcétera, significa que uno permanece sin saberlo dentro de su horizonte, de su campo conceptual.[1] Cuando G. K. Chesterton describe su conversión al cristianismo, advierte que "intenté estar diez minutos por delante de la verdad. Y me di cuenta de que estaba dieciocho años por detrás de ella."[2] ¿No puede aplicarse lo mismo, incluso intensificado, a quienes hoy tratan desesperadamente de mantenerse en contacto con lo Nuevo tratando de seguir la última moda "post" y se ven así condenados a permanecer para siempre dieciocho años por detrás de lo verdaderamente Nuevo?

Lo anterior nos remite al complejo problema de la relación entre Hegel y Kierkegaard. Frente a la concepción "oficial" de Kierkegaard como *el* "anti-Hegel", hay que proclamar que Kierkegaard es, sin duda, por su misma "traición" a Hegel, quien permaneció efectivamente fiel a él. En efecto, *repitió* a Hegel, en contraste con los discípulos de Hegel, que "desarrollaron" su sistema. Para Kierkegaard, la *Aufhebung* hegeliana debe oponerse a la repetición. Hegel es el último filósofo socrático de la rememorización, del retorno reflexivo a lo que la cosa era ya siempre, de forma que en Hegel están ausentes a la vez la repetición y la aparición de lo Nuevo, es decir, la aparición de lo Nuevo *como* repetición. El proceso/progreso dialéctico hegeliano es, en este preciso sentido kierkegaardiano, el verdadero modelo de un seudodesarrollo en el que efectivamente no aparece nada Nuevo. Es decir, el reproche estandarizado (de Kierkegaard) a Hegel es que su sistema es un círculo cerrado de rememoración que no permite la aparición de nada Nuevo. Todo lo que sucede no es más que el paso del en-sí al para-sí, lo que equivale a decir que en el despliegue del proceso dialéctico, las cosas se limitan a actualizar sus potenciales, a explicitar su contenido implícito y llegan a ser lo que ya son desde siempre en sí mismas. El primer enigma que plantea este reproche es que, habitualmente, va

[1] La fidelidad auténtica es la fidelidad al vacío mismo; al propio hecho de la pérdida, de abandonar o cancelar el objeto. ¿Por qué deberían ser los muertos el objeto de vinculación preferente? El nombre de esta fidelidad es pulsión de muerte. En los términos del trato con los muertos, se debería quizá, frente al trabajo de duelo así como frente al apego melancólico a los muertos que regresan como espectros, afirmar el lema cristiano "dejad que los muertos entierren a sus muertos". La objeción obvia a este lema es ¿Qué hemos de hacer cuando los muertos no aceptan seguir muertos, sino que siguen viviendo en nosotros, rondándonos con su presencia espectral? Nos sentimos tentados a afirmar que la dimensión más radical de la pulsión de muerte freudiana proporciona la clave para interpretar el "dejad que los muertos entierren a sus muertos" de los cristianos. Lo que la pulsión de muerte trata de eliminar no es la vida biológica sino la propia vida del más allá. Trata de matar el objeto perdido por segunda vez, no en el sentido del duelo (aceptando la pérdida por medio de la simbolización) sino en el sentido más radical de borrar la propia textura simbólica, la letra en que sobrevive el espíritu de los muertos.

[2] G. K. Chesterton, *Ortodoxy* (San Francisco, Ignatius Press, 1995), p. 16. Ed. española (entre otras), *Ortodoxia*, Barcelona, Alta Fulla, 2005.

acompañado por el reproche opuesto: Hegel expone como "lo Uno se divide en dos", la explosión de una división, una pérdida, una negatividad y un antagonismo, que afectan a una unidad orgánica; pero, entonces, la inversión de la *Aufhebung* interviene como una suerte de *deus ex machina* que siempre garantiza que los antagonismos serán resueltos de modo mágico, que la pérdida se recuperará por completo y que la herida sanará sin dejar cicatrices. Los dos reproches apuntan, como puede verse, en direcciones opuestas: el primero pretende que nada nuevo puede aparecer bajo el sol hegeliano, mientras que el segundo mantiene que se puede abandonar el callejón sin salida mediante una solución impuesta por medio de un *deus ex machina*, desde el exterior, y no como resultado de la dinámica inherente a la tensión anterior.

El error del segundo reproche es que se le escapa el sentido –o, más bien la temporalidad– de la "reconciliación" hegeliana. No se trata de que la tensión quede resuelta mágicamente ni de que los opuestos sean reconciliados. El único cambio que se produce efectivamente es subjetivo, el cambio de nuestra perspectiva; es decir, nos damos cuenta de repente de que lo que anteriormente aparecía como conflicto *es ya* reconciliación. Este movimiento temporal hacia atrás es crucial: la contradicción no se resuelve, sino que nos limitamos a advertir que ya y siempre estaba resuelta. (En términos teológicos, la Redención no sigue a la Caída; se produce cuando nos damos cuenta de que lo que con anterioridad (mal) percibíamos como Caída "en sí" era ya Redención.)[1] Y, paradójicamente, aunque esta temporalidad puede parecer confirmatoria del primer reproche (que nada nuevo surge en el proceso hegeliano), en realidad nos permite refutarlo. Lo verdaderamente Nuevo no es sólo un nuevo contenido sino el propio cambio de perspectiva por medio del cual lo Antiguo aparece bajo una luz nueva.

Deleuze tiene razón en su magnífico ataque a la "contextualización" historicista: devenir quiere decir transcender el contexto de las condiciones históricas de las que surge un fenómeno. Lo que falta en el multiculturalismo antiuniversalista e historicista es precisamente eso: el estallido de lo eternamente Nuevo en el proceso del devenir, y como tal proceso de devenir. La oposición habitual de lo Universal abstracto (derechos humanos, por ejemplo) y de las identidades particulares debe ser sustituida por una nueva tensión entre lo Singular y lo Universal: el Acontecimiento de lo Nuevo como una singularidad universal.[2] Lo que Deleuze ofrece

---

[1] Para una exposición más detallada de este movimiento, véase el capítulo 3 de *The Puppet and the Dwarf* de Slavoj Žižek (Cambridge, Mass., MIT Press, 2003).

[2] Esto vale incluso si reformulamos lo Universal en el sentido propio de Laclau del significante vacío atrapado en la lucha por la hegemonía: la singularidad universal no es el significante universal vacío que es llenado –o hegemonizado por– algún contenido particular. Es casi su reverso: una singularidad que hace saltar los contornos de la universalidad en cuestión y la abre a un contenido radicalmente nuevo.

aquí es el vínculo (propiamente hegeliano) entre la verdadera historicidad y la eternidad: algo verdaderamente Nuevo aparece como eternidad en el tiempo, y trasciende sus condiciones materiales. Percibir un fenómeno pasado en devenir (como habría dicho Kierkegaard) es percibir lo potencial virtual en él, la chispa de eternidad de la potencialidad virtual que está ahí para siempre. Una obra verdaderamente nueva *se mantiene nueva para siempre*; su novedad no se agota cuando su "valor de sorprender" se disipa. En filosofía, por ejemplo, los grandes avances –desde el giro trascendental de Kant a la invención del "designador rígido" de Kripke– mantienen para siempre su sorprendente carácter de invención.

Es frecuente oír que para comprender una obra de arte es necesario conocer su contexto histórico. Ante este lugar común del historicismo, podría replicarse deleuzianamente no sólo que un exceso de contexto histórico puede obstruir el contacto adecuado con una obra de arte (es decir, que para establecer este contacto hay que abstraerse del contexto de la obra), sino además que es más bien la propia obra de arte la que procura el contexto que nos permite comprender correctamente una situación histórica determinada. Si alguien visita la Serbia de hoy, el contacto directo con los datos brutos puede crearle confusión. Pero si leyera un par de obras literarias o viera un par de películas representativas, éstas le proporcionarían un contexto bien definido que le permitiría situar los simples datos de su experiencia. Hay pues una verdad inesperada en la vieja sabiduría cínica de la Unión Soviética estalinista: "¡miente como un testigo!"

"El devenir-máquina"

El núcleo del concepto de repetición en Deleuze es, quizá, la idea de que, en contraste con la repetición mecánica (¡no maquínica!) de la causalidad lineal, en una instancia de repetición propiamente tal, el acontecimiento repetido es re-creado en un sentido radical: (re)aparece en todo momento como Nuevo (o sea, "repetir" a Kant es descubrir la novedad radical de su ruptura, de su problemática, y no repetir las formulaciones que pretenden solucionarlas). Es difícil eludir la tentación de establecer en este punto un vínculo con la ontología cristiana de Chesterton, en la que la repetición de lo mismo aparece como el mayor milagro. No hay nada de "mecánico" en el hecho de que el sol salga cada mañana: muy al contrario, este hecho, manifiesta el más alto milagro de la creatividad divina.[1]

[1] Véase Chesterton, *Orhtodoxy*, 65. (Ed. esp. citada)

Lo que Deleuze llama "máquinas deseantes" se refiere a algo que es completamente diferente de la mecánica: "el devenir-máquina". ¿En qué consiste este devenir? Para muchos neuróticos obsesivos, su miedo a volar tiene una imagen muy concreta: les acosa el pensamiento de hasta qué punto tiene que funcionar correctamente una máquina tan inmensamente complicada como el avión para mantenerse en el aire: basta con que falle una pequeña palanca para crear el riesgo de que el avión se caiga. La relación con el propio cuerpo asume con frecuencia características similares: ¿Cuántas pequeñas cosas tienen que funcionar adecuadamente para que nos mantengamos en vida?: un pequeño coágulo sanguíneo en una vena, y muero. Cuando uno se pone a pensar en cuántas cosas pueden ir mal, no se puede dejar de experimentar un pánico abrumador. El "esquizo" deleuziano se identifica alegremente, por otra parte, con esta máquina infinitamente compleja que es nuestro propio cuerpo: experimenta esta máquina impersonal como su más alta afirmación, le regocija su vibración incesante. No estamos aquí, como subraya Deleuze, ante la relación propia de una *metáfora* (el viejo tópico aburrido de "máquinas que sustituyen a los hombres", sino ante la de una *metamorfosis*, la del devenir-máquina del hombre. Es en este punto donde el proyecto "reduccionista" hace agua: el problema no es el de reducir la mente a los procesos "materiales" neuronales (sustituir el lenguaje de la mente por el lenguaje de los procesos cerebrales, trasladar el primero al segundo), sino más bien el de aprehender cómo la mente sólo puede aparecer si está inserta en la red de relaciones sociales y suplementos materiales. Dicho en otros términos, el verdadero problema no es el de cómo pueden las máquinas *imitar* la mente humana de alguna manera, sino el de cómo la verdadera identidad de la mente humana depende de elementos mecánicos externos. ¿Cómo incorpora la mente a las máquinas?

En lugar de lamentarse de cómo la exteriorización progresiva de nuestras capacidades mentales en instrumentos "objetivos" (desde la escritura en papel hasta el ordenador) nos priva de potenciales humanos, habría, pues, que poner el acento en la dimensión liberadora de esa exteriorización: cuanto más depositamos nuestras capacidades en máquinas externas, más aparecemos como sujetos "puros", puesto que este vaciamiento iguala el crecimiento de la subjetividad sin sustancia. Sólo cuando seamos verdaderamente capaces de confiar por completo en las "máquinas pensantes" estaremos en condiciones de afrontar el vacío de la subjetividad. En marzo de 2002, los medios dieron cuenta de que Kevin Warwick, de Londres, se había convertido en el primer ciberántropo: en un hospital de Oxford, su sistema neuronal fue conectado directamente con una red informática. Es pues el primer hombre al que se le ha alimentado directamente con datos que no pasan por los cinco sentidos. *Éste* es el futuro: la combinación de la mente humana con el ordenador (más que la sustitución de la primera por el segundo).

Tuvimos otra versión de este futuro en mayo de 2002 cuando se informó de que unos científicos de la Universidad de Nueva York habían acoplado un chip de ordenador, capaz de recibir señales directamente, al cerebro de una rata, lo que hacía posible controlar a la rata (determinar la dirección en que se desplazaría) por medio de un mecanismo de dirección (de la misma manera que uno mueve un coche de juguete por un mecanismo de control remoto). Éste no es el primer caso de un vínculo directo entre un cerebro y una red informática. Ya existen conexiones que permiten a los ciegos recibir una información visual elemental sobre la realidad circundante, que se suministra directamente a su cerebro, pasando por encima del aparato de percepción visual (ojos, etcétera). Lo nuevo en el caso de la rata es que, por primera vez, la "voluntad" de un agente animal vivo, sus decisiones espontáneas sobre los movimientos que ha de hacer, han sido asumidas por una máquina exterior a él. Por supuesto, la gran cuestión filosófica es, en este caso, ¿cómo "experimentó" la infortunada rata su movimiento, decidido efectivamente desde fuera? ¿Siguió "experimentándolo" como algo espontáneo (i.e., ¿ignoraba por completo que sus movimientos estaban siendo dirigidos?) o sabía que "algo va mal", que otro poder exterior dirigía sus movimientos? Todavía más crucial es aplicar el mismo razonamiento a un experimento idéntico realizado con humanos (que, a pesar de todas las cuestiones éticas, no debería ser mucho más complicado, técnicamente hablando, que en el caso de la rata). En el caso de la rata, puede aducirse que uno no debe hacer uso de la categoría humana de "experiencia", mientras que, en el caso del ser humano, la pregunta resulta ineludible. Así pues, preguntamos de nuevo, ¿continuará un ser humano dirigido de esa forma "experimentando" sus movimientos como algo espontáneo? ¿Seguirá siendo totalmente inconsciente de que sus movimientos son dirigidos o cobrará conciencia de que "algo va mal", de que otro poder exterior dirige esos movimientos? ¿Aparecerá, precisamente, este "poder exterior" como algo "dentro de mí", una pulsión interna irrefrenable, o como una simple coacción exterior?[1] Quizá la situación sea como la descrita por Benjamin Libet en su famoso experimento:[2] El ser humano dirigido continuará experimentando el apremio de moverse como su decisión "espontánea", pero debido a la famosa dilación de medio segundo mantendrá la libertad mínima necesaria para *bloquear* su decisión.

[1] Los cognitivistas nos aconsejan a menudo que confiemos en la evidencia del sentido común: por supuesto podemos entregarnos a especulaciones sobre cómo no somos los agentes causales de nuestros actos, sobre cómo nuestros movimientos corporales están dirigidos por un espíritu maligno misterioso, de forma que apenas parezca que decidimos libremente los movimientos que hacemos. En ausencia de buenas razones, un escepticismo de este tipo carece, sin embargo, de toda garantía. Pero, ¿no proporciona el experimento con la rata dirigida una razón pertinente para mantener tales hipótesis?

[2] Veáse Benjamin Libet, "*Unconscious Cerebral Iniciative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*", en *The Behavioral and Brain Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol. 8, pp. 529-39, y Benjamin Libet, "*Do We Have Free Will?*" en *Journal of Consciousness Studies* (Charlottesville, Imprint Academic) 1, 1999, 47-57.

Es también interesante señalar cuáles han sido las aplicaciones de este mecanismo mencionadas por los científicos y por los informadores periodísticos. Las primeras aplicaciones que se señalaron hacían referencia a la vinculación entre la ayuda humanitaria y la campaña antiterrorista (se podría utilizar a las ratas dirigidas o a otros animales para entrar en contacto con las víctimas de un terremoto entre los escombros tanto como para aproximarse a los terroristas sin poner en riesgo vidas humanas). La experiencia crucial que hay que tener presente aquí es que esta turbadora experiencia de la mente humana directamente integrada en una máquina no es la visión de un futuro o de algo nuevo, sino la percepción de algo que ya-siempre ha estado presente, que estaba ahí desde el inicio puesto que es consustancial con el orden simbólico. Lo que cambia es que, enfrentados con la materialización directa de la máquina, su integración directa en la red neuronal, ya no es posible sostener la ilusión de la autonomía de la personalidad. Es bien conocido que los pacientes que tienen necesidad de diálisis experimentan inicialmente un sentimiento destructor de desamparo: es difícil aceptar el hecho de que la propia supervivencia personal depende de ese dispositivo mecánico que veo enfrente de mí. Sí, lo mismo vale para todos nosotros. Por decirlo en términos en algún modo exagerados, todos tenemos necesidad de un aparato mental-simbólico de diálisis.

La tendencia en el desarrollo de los ordenadores apunta a una creciente invisibilidad. Las grandes máquinas ronroneantes con el misterioso parpadeo de sus luces serán sustituidas cada vez más por bits diminutos perfectamente acoplados imperceptiblemente a nuestro entorno "normal", que les permitirán un funcionamiento mucho más suave. No hay más que recordar los automóviles actuales, en los que muchas funciones se desarrollan con total fluidez gracias a pequeños ordenadores de cuya presencia no solemos ser conscientes (apertura de ventanas, calefacción, etcétera). En un futuro próximo tendremos cocinas digitalizadas y hasta vestidos, vasos y zapatos. Lejos de ser algo propio de un porvenir distante, esta invisibilidad ya está aquí. La Philips tiene el proyecto de poner próximamente en el mercado un teléfono y un reproductor de música que podrán insertarse en la textura de una chaqueta de una manera que permitirá no sólo vestir la prenda de modo normal (sin necesidad de preocuparse de lo que le ocurra a la maquinaria digital) sino incluso lavarla sin poner en peligro el *hardware* electrónico. Esta desaparición del campo de nuestra experiencia (visual) no es tan inocente como puede parecer. La misma característica que hará de la chaqueta de Philips algo tan cómodo (no una agobiante y frágil máquina sino una prótesis casi orgánica de nuestro cuerpo) la conferirá también el carácter fantasmal de un Amo todopoderoso, invisible. La prótesis maquínica no será tanto un aparato exterior con el que nos sea dado interactuar cuanto una parte de nuestra autoexperiencia directa como organismo vivo, con lo que producirá un efecto de descentramiento desde nues-

tro interior. Por esta razón, es engañoso el paralelismo entre la creciente invisibilidad de los ordenadores y el hecho bien conocido de que cuando la gente aprende algo suficientemente bien deja de pensar en ello. La señal de que hemos aprendido bien una lengua es que ya no necesitamos concentrarnos en sus reglas: no sólo la hablamos "espontáneamente", sino que una atención activa a las reglas llega a impedir que nos expresemos con fluidez en ella. Sin embargo, en el caso de la lengua, hemos tenido que aprenderla previamente (la "tenemos en la cabeza"), mientras que los ordenadores invisibles que nos rodean están ahí fuera, y no actúan "espontáneamente" sino de forma ciega.

Aquí sería necesario avanzar un paso más: Bo Dahlbom tiene razón, en su crítica a Dennet, cuando insiste en el carácter *social* de la "mente."[1] Las teorías de la mente están obviamente condicionadas por su contexto histórico y social. (¿No hunde sus raíces en el capitalismo tardío posindustrial una teoría como la de Dennet con sus múltiples instancias que compiten entre sí, con todos sus motivos de competencia, descentralización, etcétera? Esta idea ha sido desarrollada también por Fredric Jameson, que ha propuesto una lectura de *La conciencia explicada* como una alegoría del capitalismo industrial). Pero, lo que es mucho más importante, la insistencia de Dennet sobre cómo los instrumentos –la inteligencia exteriorizada en que se apoyan los seres humanos– constituyen algo inherente a la identidad humana (carece de sentido imaginar a un ser humano como entidad biológica *sin* su compleja gama de instrumentos, noción que equivaldría, por ejemplo, a la de un ganso sin plumas) abren un camino que debe llevarnos mucho más lejos de lo que el mismo Dennet aventura. Puesto que, por decirlo en los buenos y viejos términos marxistas, el hombre es la totalidad de sus relaciones sociales, ¿por qué no da Dennet el paso lógico siguiente y analiza directamente esa red de relaciones sociales? Este dominio de la "inteligencia exteriorizada", que abarca desde los instrumentos hasta –especialmente– el propio lenguaje, constituye un dominio propio, el del "espíritu objetivo" como lo denominó Hegel, el de la sustancia artificial opuesta a la sustancia natural. La fórmula propuesta, dentro de esta orientación, por Dahlbon es: de la "Sociedad de las Mentes" (la noción desarrollada por Minsky, Dennet y otros) a las "Mentes de la Sociedad" (es decir, la mente humana como algo que sólo puede aparecer y funcionar en el seno de una compleja red de relaciones sociales y suplementos mecánicos artificiales que "objetivizan" la inteligencia).

[1] Veáse Bo Dahlbom, "*Mind is artificial,*" en *Dennet and His Critics*, Bo Dahlbom, ed. (Oxford, Blackwell, 1933).

Las coordenadas elementales de la ontología de Deleuze nos las proporciona, pues, la oposición "schellingiana" entre lo Virtual y lo Actual: el espacio de lo actual (los actos reales en el presente, la realidad experimentada, y las personas como individuos desarrollados) acompañado por su sombra virtual (el campo de la proto-realidad, de las singularidades múltiples, de elementos impersonales que se sintetizan posteriormente en nuestra experiencia de la realidad). Éste es el Deleuze del "empirismo trascendental", el Deleuze que confiere a Kant su peculiaridad inconfundible: el espacio trascendental propiamente tal es el espacio virtual de las múltiples potencialidades singulares, de los gestos, afectos y percepciones impersonales y singulares "puros", que no son sin embargo los gestos-afectos-percepciones *de* un sujeto preexistente, estable e idéntico a sí mismo. Ésta es la razón por la que Deleuze celebra el arte del cinema: "libera" la mirada, las imágenes y los movimientos, y, en último término, el propio tiempo de su atribución a un sujeto determinado. Cuando contemplamos una película, vemos el flujo de imágenes desde la perspectiva de la cámara "mecánica", una perspectiva que no pertenece a sujeto alguno; y, gracias al arte del montaje, el movimiento es también abstraído o liberado de su atribución a un sujeto u objeto dados. Es, en suma, un movimiento impersonal que sólo se atribuye secundariamente y a posteriori a algunas entidades positivas.

Aquí aparece, sin embargo, la primera fisura en este edificio. En un movimiento que está muy lejos de ser evidente por sí mismo, Deleuze vincula ese espacio conceptual a la oposición tradicional entre producción y representación. El campo virtual es (re)interpretado como el de las fuerzas generatrices, productivas, y es opuesto al espacio de las representaciones. En este punto, nos encontramos con todos los temas habituales de los múltiples lugares moleculares de productividad constreñidos una y otra vez por las organizaciones totalizadoras molares. Bajo la rúbrica de la oposición entre devenir y ser, Deleuze parece así identificar estas dos lógicas, que son, sin embargo, fundamentalmente incompatibles (nos inclinamos a atribuir la "mala" influencia que le impulsó hacia la segunda de ellas a Felix Guattari).[1] El lugar propio de la producción no *es* el espacio virtual como tal, sino, más bien, el *paso* desde él a la realidad constituida, el colapso de la multitud y de sus oscilaciones en una realidad; la producción es fundamentalmente una limitación del espacio abierto de las virtualidades, la determinación y negación de la multitud virtual (así es como interpreta Deleuze el *omnis determinatio est negatio* de Espinosa frente a Hegel).

[1] Sigo en este punto a Alain Badiou, en cuya interpretación de Deleuze me apoyo ampliamente; ver Badiou, *Deleuze; The Clamour of Being* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000).

La línea propia de Deleuze es la de las primeras grandes monografías (las fundamentales son *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*) así como algunos de sus más breves escritos introductorios (como *Proust y los signos* y la *Introducción a Sacher-Masoch*). En su obra tardía, son los dos libros sobre el cine los que marcan un regreso a los motivos de la *Lógica del sentido*. Esta serie debe distinguirse de la integrada por los libros que Deleuze escribió en colaboración con Guattari, y hay que lamentar que la recepción anglosajona de Deleuze (y también su impacto político) haya sido predominantemente la de un Deleuze "guattarizado". Es de importancia crucial señalar que *ni uno sólo* de los textos propios de Deleuze es, de ninguna manera, directamente político. Deleuze "en sí mismo" es un autor muy elitista, indiferente a la política. Así pues, la única pregunta filosófica importante que cabe formularse es: ¿Qué atolladero intrínseco llevó a Deleuze a volverse hacia Guattari? ¿No es el *Anti-Edipo*, probablemente su peor libro, el resultado de la huida de un atolladero *via* una solución "plana" simplificada, similar en esto a la huida del atolladero del proyecto de las *Weltalter* de Schelling *via* su cambio a la dualidad de filosofía "positiva" y "negativa", y a la huida de Habermas del atolladero de la "dialéctica de la Ilustración" *via* el cambio a la dualidad de razón instrumental y comunicativa? Nuestra tarea es encararnos de nuevo con tal atolladero. ¿No se vio Deleuze empujado hacia Guattari porque éste le ofrecía una coartada, una evasión fácil del punto muerto de su situación anterior? ¿No se apoya todo el edificio conceptual de Deleuze en *dos* lógicas, en *dos* oposiciones conceptuales, que coexisten en su obra? Esta visión parece tan obvia, se aproxima tanto a lo que los franceses llaman una *lapalisade*, que uno se sorprende de que todavía no haya sido percibida de forma general:

1. Por una parte, la lógica del sentido, del devenir inmaterial como acontecimiento del sentido, como el EFECTO de los procesos-causas materiales y corporales, la lógica del hiato radical entre los procesos generativos y su efecto de sentido inmaterial: "las multiplicidades, al ser efectos incorporales de causas materiales, son entidades impasibles o causalmente estériles. El tiempo de un puro devenir, ya siempre pasado y todavía eternamente por venir, constituye la dimensión temporal de esta impasibilidad o esterilidad de las multiplicidades."[1] ¿Y no es el cine el caso más acabado del flujo estéril del devenir superficial? La imagen cinematográfica es intrínsecamente estéril e impasible, el puro efecto de causas corporales, aunque logre adquirir una seudoautonomía.
2. Por otra parte, la lógica del devenir como PRODUCCIÓN de seres: "la aparición de propiedades métricas o extensivas debe ser tratada como un proceso singular en el que un *espaciotiempo* virtual continuo se diferencia progresivamente en estructuras espacio-temporales actuales discontinuas."[2]

[1] Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (New York, Continuum, 2002), pp.107-108).
[2] DeLanda, op. cit., p.102

Si nos fijamos, por ejemplo, en sus análisis de películas y obras literarias, Deleuze pone el énfasis en la desustancialización de los afectos: en una obra de arte, un afecto (el aburrimiento, pongamos por caso) ya no es atribuible a las personas actuales y se convierte en un acontecimiento que flota libremente. ¿Cómo se relaciona pues esta intensidad impersonal de un acontecimiento de afecto con los cuerpos o las personas? Aquí nos encontramos ante la misma ambigüedad: o bien este afecto inmaterial es generado por cuerpos que interactúan como una estéril superficie de puro Devenir, o bien es parte de las intensidades virtuales de las que emergen los cuerpos por medio de la actualización (el paso del Devenir al Ser).

Pero ¿no es una vez más esta oposición la del materialismo frente al idealismo? En Deleuze, esto significa la *Lógica del sentido* frente al *Anti-Edipo*.

O bien el Acontecimiento del Sentido, el flujo del puro Devenir es el efecto inmaterial (neutral, ni activo ni pasivo) de la intrincación de causas material-corporales *o bien* estas entidades materiales positivas son ellas mismas el producto del puro flujo del Devenir. O el campo infinito de la virtualidad es un efecto inmaterial de cuerpos que interactúan o bien son los propios cuerpos los que surgen y se actualizan desde ese campo de virtualidad. En la *Lógica del sentido*, el propio Deleuze desarrolla su oposición en forma de dos modelos posibles de génesis de la realidad: la génesis formal (la aparición de la realidad a partir de la inmanencia de la conciencia personal como puro flujo del Devenir) es suplementada por la génesis real que explica la aparición del acontecimiento de superficie inmaterial desde la interacción corporal. En ocasiones, cuando sigue la primera de estas vías, Deleuze se aproxima peligrosamente a las fórmulas "empiriocriticistas": el hecho primordial es el puro flujo de la experiencia, no atribuible a ningún sujeto, ni subjetivo ni objetivo; sujeto y objeto no son, como entidades fijas, más que coagulaciones secundarias de ese flujo. Esto nos recuerda inevitablemente la posición filosófica fundamental de Bodganov, el principal representante del "empiriocriticismo" ruso, que es conocido sobre todo como blanco de las críticas de Lenin en su *Materialismo y empiriocriticismo* de 1908:

> Si (...) asumimos que los elementos últimos de la experiencia son sensaciones, es obvio que lo que pensamos ordinariamente como mundo de la experiencia no habría surgido sin un proceso de organización (...) Lo que consideramos como el mundo material, la naturaleza, el mundo común, es el producto de una experiencia colectivamente organizada, que tiene una base social. Vale decir, el mundo común en tanto que experimentado se ha ido formando progresivamente en el transcurso de la historia humana desde la materia prima de la sensación (...) Además del mundo que es básicamente el mundo para todos, hay, por así decirlo, mundos privados. Es decir, como añadido a la experiencia organizada colectivamente, hay una orga-

nización en forma de ideas o conceptos que difiere de persona a persona y de grupo a grupo. Hay puntos de vista diferentes, teorías diferentes, ideologías diferentes.[1]

Bodganov ponía el énfasis en que el flujo de sensaciones *precede* al sujeto. No es un flujo subjetivo sino neutral en lo referente a la oposición entre realidad objetiva y subjetiva: ambas surgen de esa corriente. El "empiriomonismo," una de las maneras de autodesignarse de los empiriocriticistas, ¿no es también un término que puede designar adecuadamente el "empirismo trascendental" de Deleuze (por no mencionar el "mecanicismo" de Bodganov, su noción "maquínica" del desarrollo)? Lacan *versus* Deleuze: ¿de nuevo, materialismo dialéctico *versus* empiriocriticismo? ¿Deleuze como un nuevo Bodganov? De una manera proto-deleuziana, Bodganov acusó a los defensores de la Materia como una Cosa en sí objetivamente existente de cometer el pecado metafísico radical de explicar lo conocido en términos de lo desconocido, lo experimentado según lo no experimentado, exactamente como el rechazo deleuziano de cualquier forma de trascendencia. Bodganov era además un izquierdista radical, entusiasta de los experimentos maquínicos. Su actitud fundamental consiste precisamente en unir el "vitalismo" del flujo de las sensaciones con la *combinatoire* maquínica. Aunque Bodganov apoyó a los bolcheviques frente a los reformistas oportunistas, su postura política era la del izquierdista radical que lucha a favor de las organizaciones que se constituyen "desde abajo" y no son impuestas por alguna autoridad central.[2]

Cuando, en la *Lógica del sentido*, Deleuze muestra las dos génesis, la trascendental y la real, ¿no está siguiendo los pasos de Fichte y Schelling? El punto de partida de Fichte es que la filosofía puede practicarse de dos maneras diferentes, la espinosiana y la idealista. O bien se parte de la realidad objetiva y se trata de explicar desde ella la génesis de la subjetividad libre, o bien se parte de la pura espontaneidad del Sujeto absoluto y se trata de explicar toda la realidad como resultado de la autoposición del sujeto. El primer Schelling, en el *Sistema del idealismo trascendental*, va un paso más allá al sostener que, en tal alternativa, no estamos ante una elección: las dos opciones son complementarias, no excluyentes. El idealismo absoluto, su pretensión de identidad de Sujeto y Objeto (de Espíritu y Naturale-

[1] Frederick Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986), p. 286.

[2] Es fácil ridiculizar *Materialismo y empiricriticismo* de Lenin, su completa ausencia de valor filosófico, pero el "instinto político" del libro en relación con la teoría de la lucha de clases es absolutamente certero y correcto al cien por cien. Todos recordamos las observaciones de Lenin en los márgenes de la *Lógica* de Hegel a propósito de afirmaciones de éste tales como "el despliegue inmanente de la riqueza concreta de los universales como el autodesarrollo de la Idea divina eterna," en el estilo de "¡la primera línea profunda y verdadera, la segunda línea basura teológica!" Nos tienta escribir una nota similar en los márgenes de *Materialismo y empiriocriticismo*: "¡la exposición de la sobredeterminación política de la filosofía, profunda y verdadera; el valor filosófico intrínseco del libro, basura!"

za), puede ser demostrado de dos modos: o explica la Naturaleza desde el Espíritu (idealismo trascendental a lo Kant y Fichte) o explica la aparición gradual del Espíritu desde el movimiento inmanente de la Naturaleza (la propia *Naturphilosophie* de Schelling). Sin embargo, hay que contar con el avance crucial operado por Schelling en sus fragmentos de las *Weltalter*, en los que introduce un *tercer* término en aquella alternativa, a saber, el de la génesis del Espíritu (*logos*) no desde la naturaleza como tal –como un reino constituido de realidad natural– sino desde la naturaleza de, y en, el propio Dios, como lo que "en Dios mismo no es todavía Dios," el abismo de lo Real preontológico en Dios, el ciego movimiento rotatorio de las pasiones "irracionales." Como Schelling pone de manifiesto, este reino no es todavía ontológico, sino, en un sentido, una realidad más "espiritual" que natural: un reino sombrío de fantasmas obscenos que regresan una y otra vez como "muertos vivientes" porque *no han conseguido* actualizarse como plena realidad.[1] Asumiendo un paralelo anacrónico, ¿no está esta génesis, la prehistoria de lo que pasó en Dios antes de hacerse plenamente Dios (el *logos* divino), realmente muy próxima a la noción de la física cuántica de un estado de virtual oscilación cuántica que precede a la realidad constituida?

Y, efectivamente, ¿qué decir de los resultados que ofrece la física cuántica? ¿Y si la materia no *es* más que una oscilación reificada de ondas? ¿Y si en lugar de concebir las ondas como oscilaciones entre elementos, los elementos son sólo nudos, puntos de contacto entre diferentes ondas y sus oscilaciones? ¿No otorga todo esto algún tipo de credibilidad científica al proyecto "idealista" de Deleuze de generar cuerpos a partir de intensidades virtuales? Hay una manera de conceptualizar la aparición de Algo desde la Nada de forma materialista: cuando logramos concebir esta aparición no como un exceso misterioso sino como una LIBERACIÓN –una PÉRDIDA– de energía. ¿No apunta precisamente en esta dirección, en la física contemporánea, el llamado campo de Higgs? En general, cuando quitamos algo a un sistema determinado, rebajamos su energía. Sin embargo, la hipótesis es que hay alguna sustancia, un "algo" que no podemos sustraer a un sistema determinado sin *elevar* la *energía* de dicho sistema: cuando el "campo de Higgs" aparece en un espacio vacío, su energía sufre una *nueva degradación*.[2] La visión biológica de que los sistemas vivos tienen, quizá, su mejor caracterización como sistemas que evitan dinámicamente los atractores (es decir, que los procesos de vida se mantienen en, o cerca de, las transiciones de fase) apuntan en la misma dirección, o sea la pulsión de muerte freudiana en su oposición radical a cualquier noción de una ten-

[1] Véase F. W. J. Schelling, *The Ages of the World* (Albany, State University of New York Press, 2000).

[2] Para una referencia más detallada al "campo de Higgs" veáse el capítulo 3 de la obra de Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf.* Para una explicación popular científica, veáse Gordon Kane, *Supersymmetrie* (Cambrige, Helix Books, 2001).

dencia de la vida hacia el nirvana. La pulsión de muerte significa precisamente que la tendencia más radical de un organismo vivo es mantener un estado de tensión, evitar la "relajación" final al conseguir un estado de plena homeostasis. La "pulsión de muerte" como "más allá del principio del placer" es esta misma insistencia de un organismo en repetir sin cesar el estado de tensión.

Así pues, hay que descartar el temor de que una vez que advertimos que la realidad es lo infinitamente divisible, vacío sin sustancia dentro de un vacío, la "materia desaparecerá." Lo que tienen en común la revolución informática, la revolución biogenética y la revolución cuántica en la física, es que todas ellas señalan la reaparición de lo que podríamos denominar, a falta de algo mejor, *idealismo post-metafísico*. Recordemos la visión de Chesterton sobre cómo la lucha materialista por la plena afirmación de la realidad, frente a su subordinación a cualquier orden metafísico "más alto", culmina en la pérdida de la realidad misma: lo que comenzó como una afirmación de la realidad material ha terminado como el reino de las puras fórmulas de la física cuántica. ¿Pero es realmente esto una forma de idealismo? Dado que la posición materialista radical postula que no hay Mundo, que el Mundo en su totalidad es Nada, el materialismo no tiene nada que ver con la presencia de una materia densa e inerte; sus figuras propias son, más bien, constelaciones en que la materia parece "desaparecer", como las puras oscilaciones de las supercuerdas o de las vibraciones cuánticas. Por el contrario, si vemos en la materia bruta, inerte, algo más que una pantalla imaginaria, siempre apoyamos secretamente algún tipo de espiritualismo, como en el filme de Tarkovsky *Solaris*, en el que la densa y plástica materia del planeta incorpora directamente la Mente. Este "materialismo espectral" tiene tres formas diferentes: en la revolución informática, la materia queda reducida al medio de la pura información digitalizada; en la biogenética, el cuerpo biológico es reducido al medio de la reproducción del código genético; en la física cuántica, la realidad misma, la densidad de la materia, es reducida al colapso de la virtualidad de las oscilaciones de las ondas o, en la teoría general de la relatividad, la materia es reducida a un efecto de la curvatura del espacio. Aquí encontramos *otro* aspecto crucial de la oposición idealismo/materialismo. El materialismo no es la aserción de la densidad material inerte en su estancada pesadez; *tal* "materialismo" puede servir siempre como soporte a un espiritualismo oscurantista gnóstico. En contraste con éste, un verdadero materialismo asume gozosamente la "desaparición de la materia", el hecho de que sólo hay vacío.

Con la biogenética, el programa nietzscheano de una afirmación enfática, y extática, del cuerpo desaparece. Lejos de servir como referencia última, el cuerpo pierde su densidad misteriosa e impenetrable y se convierte en algo que se puede manejar tecnológicamente, en algo que podemos engendrar y transformar mediante la intervención en su fórmula genética; algo cuya "verdad" es en definitiva esta abstracta fórmula genética. En todo caso, es crucial concebir las dos "reduc-

ciones", en apariencia opuestas, que pueden discernirse hoy en la ciencia actual (la reducción "materialista" de nuestra experiencia a procesos neuronales, en las neurociencias, y la virtualización de la propia realidad en la física cuántica) como dos caras de una misma moneda, como dos reducciones al mismo tercer nivel. La vieja idea popperiana de un "Tercer Mundo" se lleva aquí a su extremo: lo que obtenemos en último término no es ni la materialidad "objetiva" ni la experiencia "subjetiva" sino más bien la reducción de *ambas* a lo Real científico de procesos "inmateriales" matematizados.

Esta cuestión, materialismo *versus* idealismo, se hace así más compleja. Si aceptamos la pretensión de la física cuántica de que la realidad que experimentamos como constituida surge de un campo precedente de intensidades virtuales que son, en una cierta forma, "inmateriales" (oscilaciones cuánticas), la realidad corporeizada es el resultado de la "actualización" de puras virtualidades circunstanciales. ¿Y si, en consecuencia, hay aquí un doble movimiento? Primero la misma realidad positiva se constituye mediante la actualización del campo virtual de potencialidades "inmateriales"; después, en un segundo movimiento, la aparición del pensamiento y el sentido señala el momento en que la realidad constituida *reconecta con su génesis virtual*, por así decirlo. ¿No perseguía ya Schelling algo similar cuando expuso que, en la explosión de la conciencia, del pensamiento humano, estalla el abismo de la pura potencialidad y cobra existencia, en el seno de la realidad positiva creada; y que el hombre es la única criatura que está directamente (re)conectada con el abismo primordial del que surgieron todas las cosas?[1] Quizá tiene razón Roger Penrose al creer que hay un vínculo entre las oscilaciones cuánticas y el pensamiento humano.[2]

CASI-CAUSA

Así, por una parte, Manuel DeLanda, en su excelente exposición de la ontología de Deleuze, afirma la lógica de la "desaparición del proceso bajo el producto", la lógica que se apoya en una larga tradición (¡también hegeliano-marxista!) de "reificación": "Este tema del enmascaramiento del proceso bajo el producto es clave para la filosofía de Deleuze ya que su método filosófico está concebido, al menos

[1] Veáse Schelling, op. cit.

[2] Veáse Roger Penrose, *Shadows of the Mind* (Oxford, Oxford University Press, 1994).

en parte, para superar la ilusión objetiva creada por esa ocultación."[1] Y el nivel propio de la producción se designa también *inequívocamente* como el de las virtualidades. En la realidad constituida, y por debajo de ella, "la propiedades extensivas y cualitativas del producto final,"[2] deberían descubrirse las huellas del proceso intensivo de las virtualidades: Ser y Devenir se relacionan como Actual y Virtual. ¿Cómo hemos de combinar entonces esta inequívoca afirmación de lo Virtual, como el lugar de la producción que genera la realidad constituida, con la no menos inequívoca declaración de que "*lo virtual se produce* a partir de lo actual?"

> Las multiplicidades no deben ser concebidas como poseedoras de la capacidad de interactuar activamente entre sí mediante esas series. Deleuze piensa que están dotadas sólo de una mera capacidad de ser afectadas, puesto que son, en sus propias palabras, "entidades impasibles-resultados impasibles." La neutralidad o esterilidad de las multiplicidades puede explicarse de la forma siguiente. Aunque su universalidad divergente las hace independientes de cualquier mecanismo particular (la misma multiplicidad puede ser afectada por diversos mecanismos causales) *dependen en rigor del hecho empírico de que existen actualmente unos u otros mecanismos causales*... No son entidades trascendentes sino entidades inmanentes... Deleuze concibe las multiplicidades como *efectos incorporales de causas corporales*, es decir, como resultados históricos de causas actuales que no poseen poderes causales propios. Por otra parte, como escribe el autor, "en la medida en que difieren por naturaleza de esas causas, entran entre sí en relaciones de *casi-causalidad*. Tomadas en conjunto establecen una relación con una *casi-causa* que es ella misma incorporal y que les asegura una independencia muy especial."... A diferencia de las capacidades actuales, que son siempre capacidades de afectar y ser afectados, los afectos virtuales están profundamente divididos entre una pura capacidad de ser afectados (desplegada por multiplicidades impasibles) y una *capacidad pura de afectar*.[3]

El concepto de casi causa impide que se produzca una regresión al simple reduccionismo: designa la pura operación de la causalidad trascendental. Tomemos el propio ejemplo de Deleuze en su *Imagen-Tiempo*, a saber, la aparición del neorealismo cinematográfico. Es posible, por supuesto, explicar el neorrealismo por un haz de circunstancias históricas (el trauma de la Segunda Guerra Mundial, etcétera). Sin embargo, hay un exceso en la aparición de lo Nuevo: el neorrealismo es un Acontecimiento que no puede ser reducido simplemente a sus causas histórico/materiales, y la "casi-causa" es la causa de este exceso, la causa de lo que hace que un Acontecimiento (una aparición de lo Nuevo) sea irreducible a sus circunstancias históricas. Se puede decir asimismo que la casi-causa es el segundo ni-

[1] DeLanda, *op. cit.*, p. 73
[2] DeLanda, *op. cit.*, p. 74
[3] DeLanda, *op. cit.*, p. 75.

vel, la metacausa del propio exceso del efecto sobre sus causas (corporales). Así es como debe entenderse la reflexión de Deleuze sobre el ser afectado. En la medida en que el Acontecimiento incorporal es un afecto puro (un resultado impasible-neutral-estéril), y en la medida en que algo Nuevo (un Acontecimiento nuevo, un Acontecimiento de/como lo Nuevo) sólo puede surgir si la cadena de las causas corporales no está completa, *debe postularse, por encima y más allá de la red de causas corporales, una capacidad de afectar pura, trascendental.* Ésta es la razón del gran aprecio en que Lacan tenía la *Lógica del sentido*: ¿No es la casi-causa de Deleuze el equivalente exacto del *objet petit a* de Lacan, este ente puro, inmaterial, espectral, que actúa como el objeto causa del deseo?

Habría que ser muy precisos aquí para no incurrir en error. Deleuze no afirma un simple dualismo psico-físico en el sentido de un John Searle; no ofrece dos "descripciones" diferentes del mismo acontecimiento. No se trata de que un mismo proceso (la actividad de habla, pongamos por caso) pueda ser descrito de manera estrictamente materialista, como un proceso neuronal y corporal inscrito en su causalidad actual, o bien, por así decirlo, "desde dentro" en el nivel de significación, en el que la causalidad ("Contesto a su pregunta porque la comprendo") es seudocausalidad. En un enfoque de estas características, la causalidad material-corporal sigue siendo completa, mientras que la premisa fundamental de la ontología de Deleuze es que la causalidad corporal no es completa. En la aparición de lo Nuevo, ocurre algo que *no puede* ser descrito adecuadamente en el nivel de las causas y los efectos corporales. La casi-causa no es un teatro ilusorio de sombras, como un niño que piensa que está haciendo correr mágicamente a un juguete, ignorante de la causalidad mecánica que realmente lleva a cabo la tarea; la casi-causa, por el contrario, *rellena la grieta de la causalidad corporal.* En este sentido estricto, y en la medida en que el Acontecimiento es el Acontecimiento del Sentido, la casi-causa es no-sentido como inherente al Sentido: si un acto de habla pudiera reducirse a su sentido, caería entonces en la realidad; la relación entre el Sentido y la realidad designada sería sencillamente la de los objetos en el mundo. El Sinsentido es lo que mantiene la autonomía del nivel de sentido, de su flujo superficial de puro devenir, en relación con la realidad designada ("referente"). ¿Y no nos hace volver esto al infortunado "significante fálico" en tanto que significante "puro" sin significado? ¿No es precisamente el falo lacaniano el punto de no-sentido que sostiene el flujo de sentido?

Es necesario, en consecuencia, problematizar la auténtica *dualidad* básica del pensamiento de Deleuze, la del Devenir frente al Ser, que aparece en diferentes versiones (lo Nómada frente al Estado, lo molecular frente a lo molar, lo esquizo frente a lo paranoico, etcétera). Esta dualidad está sobredeterminada, en última instancia, como "el Bien frente al Mal". El objetivo de Deleuze es liberar la fuerza inmanente del Devenir de su autoesclavización al orden del Ser. Quizá el primer paso en

esta problematización es confrontar esta dualidad con la dualidad entre Ser y Acontecimiento para poner de manifiesto su incompatibilidad final: el Acontecimiento no puede ser identificado sin más con el campo virtual del Devenir que genera el orden del Ser. Muy al contrario, en la *Lógica del sentido*, el acontecimiento es presentado de manera enfática como "estéril", sólo capaz de seudocausalidad. ¿Y si, en consecuencia, en el nivel del Ser, tenemos la irreducible multitud de particularidades en interacción, y es el Acontecimiento el que actúa como forma elemental de totalización/unificación?

La removilización por parte de Deleuze del viejo tema humanista-idealista de la regresión del resultado "reificado" a sus procesos de producción es reveladora en este punto. ¿No es homóloga la oscilación deleuziana entre los dos modelos (el devenir como efecto impasible; el devenir como proceso generativo) a la oscilación, en la tradición marxista, entre los dos modelos de "reificación"? Hay, primero, el modelo según el cual la reificación/fetichización percibe erróneamente las propiedades que pertenecen a un objeto en la medida en que este objeto forma parte de un vínculo sociosimbólico, como sus propiedades "naturales" inmediatas (como si los productos fueran "en sí mismos" mercancías. Hay después la noción más radical del joven Lukács (et.al.) según la cual la *realidad "objetiva" como tal es algo "reificado", el resultado fetichizado de un proceso subjetivo de producción oculto*. Así, en estricto paralelismo con Deleuze, en el primer nivel, no debemos confundir, las propiedades sociales de un objeto con sus propiedades naturales inmediatas (en el caso de una mercancía, su valor de cambio con sus propiedades materiales que satisfacen nuestras necesidades). De la misma forma, no debemos percibir (o reducir) un afecto virtual inmaterial vinculado a una causa corporal con cualquiera de las propiedades materiales del cuerpo. Después, en el segundo nivel, debemos concebir la propia realidad objetiva como el resultado del proceso productivo social, de la misma manera que, para Deleuze, el ser actual es el resultado del proceso virtual del devenir.

El límite de Deleuze se encuentra, quizás, en su vitalismo, en su elevación de la noción de Vida a un nuevo nombre para el Devenir en tanto que único Todo auténticamente omnicomprensivo, la Unicidad, el Ser mismo. Cuando Deleuze describe la autodiferenciación gradual del puro flujo del Devenir, su "reificación" paulatina en entes distintos, ¿no está ofreciendo efectivamente una especie de proceso plotiniano de emanación? Frente a esta postura idealista, hay que apoyar la tesis de Badiou sobre las matemáticas como la única ontología adecuada, la única ciencia del Ser puro: lo Real sin sentido de la pura multitud, la vasta frialdad infinita del Vacío. En Deleuze, la Diferencia se refiere a las múltiples singularidades que expresan lo Uno de la Vida infinita, mientras que, en el caso de Badiou, tenemos una(s) multitud(es) sin ninguna Unicidad subyacente. En Deleuze, la Vida sigue siendo la respuesta a "¿Por qué hay Algo y no Nada?" mientras que la respuesta

de Badiou es más sobria, cercana al budismo *y* a Hegel: *sólo* HAY *Nada*, y todos los procesos tienen lugar "desde la Nada a la Nada pasando por la Nada", como escribió Hegel.

En su determinación conceptual de la realidad constituida que debe ser quebrantada por el cambio hacia el espacio virtual del devenir, Deleuze condensa los dos niveles que, para Heidegger en *Sein und Zeit*, constituyen la oposición ontológica elemental: la de *Vorhandene* (ante los ojos) y *Zuhandene* (a la mano). Para Deleuze esta actitud estándar considera *simultáneamente* los objetos como entes positivos aislados que ocupan una posición particular en el espacio abstracto geométrico, como objetos de la representación contemplativa, *y* como objetos que son percibidos desde la perspectiva del compromiso existencial del sujeto, reducidos a su utilización potencial dentro del horizonte de los intereses, poyectos, deseos, etcétera del sujeto. (Para Heidegger, como para el último Husserl, el gesto metafísico elemental es precisamente la retirada desde la inmersión en el mundo concreto de la vida a la posición de observador abstracto.) El hecho de esta condensación no implica crítica directa alguna de Deleuze. Puede mostrarse fácilmente que lo que Deleuze define como el trabajo intelectual propio de la filosofía (o, en un nivel diferente, de la obra de arte) quebranta *tanto* nuestra inmersión en el mundo de la vida, *como* nuestra posición de observadores de la realidad. Cuando un filósofo produce un nuevo concepto, o cuando un artista ofrece de una manera nueva un afecto, liberados del círculo cerrado de una subjetividad situada en una realidad positiva dada, rompe nuestra inmersión en el mundo de la vida habitual y también nuestra posición segura de observadores de la realidad. Perdemos nuestra posición de observadores abstractos; nos vemos forzados a admitir que los nuevos conceptos u obras de arte son la consecuencia de nuestra producción comprometida. Y, en el mismo gesto, la filosofía o el arte también quebrantan nuestra inmersión en el *habitus* de un mundo de la vida particular.[1]

¿Esta oposición de lo virtual como lugar del Devenir productivo y lo virtual como Acontecimiento del Sentido estéril no es, al mismo tiempo, la oposición entre el "cuerpo sin órganos (CsO) y los "organos sin cuerpo" (OsC)? ¿No es, por una parte, el flujo productivo del puro Devenir el CsO, el cuerpo no determinado ni estructurado todavía como órganos funcionales? Y, por otra parte, no son los OsC

[1] ¿Qué es un concepto? No se trata sólo de que a menudo operemos con seudoconceptos, con meras representaciones (*Vorstellungen*) que se ofrecen como conceptos. Mucho más interesante es el hecho de que, en ocasiones, un concepto puede residir en lo que en apariencia no es más que una mera expresión común, incluso vulgar. En 1922, Lenin denunció a "los intelectuales, los lacayos del capital, que piensan que son los cerebros de la nación. De hecho, no son sus cerebros, son su mierda." (Citado por Hèlene Carrère D'Encause en *Lenin* (New York, Holmes and Meir, 2001, p. 308.) Al igual que hizo Badiou a propósito de la famosa (infame) afirmación de Sartre de que "los anticomunistas son perros", en lugar de ignorar vergonzosamente esa declaración, hay que asumir riesgos y elaborar el *concepto* subyacente a mierda.

la virtualidad del puro afecto extraído de su inserción en un cuerpo, como la sonrisa que persiste sola, en *Alicia en el país de las maravillas*, incluso cuando el cuerpo del gato de Cheshire ya no está presente? "'¡Vale!', dijo el gato, y esta vez se desvaneció muy paulatinamente, empezando por la punta de la cola y terminando por la sonrisa, que permaneció flotando en el aire aún un rato después de haber desaparecido todo el resto. '¡Bueno! Muchas veces he visto a un gato sin sonrisa', pensó Alicia, 'pero ¡una sonrisa sin gato!... ¡Esto es lo más raro que he visto en toda mi vida!'." Esta noción de OsC separados reaparece obligadamente en *La Imagen-Tiempo*, en la forma de la *mirada* como un órgano que ha dejado de estar vinculado a un cuerpo.[1] Estas dos lógicas (el Acontecimiento como poder que engendra la realidad; el Acontecimiento como puro efecto estéril de las interacciones entre los cuerpos) incluyen también dos posiciones psicológicas privilegiadas: el Acontecimiento del Devenir se asienta en la fuerza productiva del "esquizo", esta explosión del sujeto unificado en la multitud impersonal de intensidades deseantes, intensidades que son constreñidas subsiguientemente por la matriz edípica; el Acontecimiento como efecto estéril e inmaterial se apoya en la figura del masoquista que encuentra satisfacción en el juego tedioso y repetitivo de rituales escenificados cuya función es posponer definitivamente el *passage à l'acte* sexual. ¿Se puede imaginar efectivamente un contraste más fuerte que el del esquizo que se arroja sin reservas al flujo del enjambre de pasiones y el masoquista que se aferra al teatro de sombras en que sus acciones meticulosamente puestas en escena repiten una y otra vez el mismo gesto estéril?

¿Y si concebimos la oposición de Deleuze entre el entremezclarse de cuerpos materiales y el efecto inmaterial de sentido de acuerdo con la oposición marxista entre infraestructura y superestructura? ¿No es superestructura por excelencia el flujo del devenir, el estéril teatro de sombras separado ontológiamente del lugar de la producción material, y, precisamente por eso, el único espacio posible del Acontecimiento? En sus irónicos comentarios a la Revolución francesa, Marx opone el entusiamo revolucionario al efecto de amortiguación de la "mañana después": el resultado real de la sublime explosión revolucionaria, del Acontecimiento de la libertad, igualdad y fraternidad, es el miserable universo utilitario/egoísta de los

[1] Una de las metáforas de la manera en que la mente se relaciona con el cuerpo, la del campo magnético, parece apuntar en la misma dirección: "*así como un magneto genera su campo magnético, el cerebro genera su campo de conciencia*" (William Hasker, *The Emergent Self* [Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1999, p. 190]). El campo tiene, pues, una lógica y una consistencia propias, aunque sólo puede persistir en tanto que se mantenga su base corporal. ¿Quiere esto decir que la mente no puede sobrevivir a la desintegración del cuerpo? Incluso aquí, otra analogía procedente de la física deja la puerta parcialmente abierta. Roger Penrose sostiene que, una vez que un cuerpo colapsa en un agujero negro, es posible concebir tal agujero negro como una especie de campo gravitacional que se mantiene a sí mismo, lo que quiere decir, que incluso dentro de la física, consideramos la posibilidad de que un campo generado por un objeto material pueda persistir en ausencia del objeto. (Ver Hasker, *op. cit.*, p. 232).

cálculos de mercado. (E, incidentalmente, ¿no es este hiato todavía mayor en el caso de la Revolución de Octubre?) Pero Marx no debe ser simplificado. Lo verdaderamente importante no es la concepción, más bien trivial, de que la vulgar realidad del comercio fuera la "verdad" del teatro del entusiasmo revolucionario, "lo que dio lugar realmente a esa convulsión". En la explosión revolucionaria como Acontecimiento, brilla otra dimensión, utópica, la de la emancipación universal, que, justamente, es el exceso traicionado por la realidad del mercado que se impone "el día después". Como tal, este exceso no quedó simplemente abolido, ni rechazado como irrelevante, sino que, por así decirlo, *se traspuso al estado virtual*, y siguió rondando el imaginario emancipatorio como un sueño a la espera de ser realizado. El exceso de entusiamo revolucionario sobre su propia sustancia o "base social real" es, pues, el de un efecto que refluye sobre su propia causa sustancial, un Acontecimiento espectral que espera tomar cuerpo. Fue ni más ni menos que G. K. Chesterton quien, al hilo de su crítica a la aristocracia, proporcionó la más sucinta refutación izquierdista e igualitaria de quienes, bajo el disfraz del respeto a las tradiciones, asumen la injusticia y las desigualdades existentes : "La aristocracia no es una institución: la aristocracia es un pecado, generalmente muy venial."[1]

Aquí podemos discernir muy bien en qué sentido preciso Deleuze pretende ser un materialista. Nos sentimos casi tentados de formularlo en términos de estalinismo clásico: en oposición al materialismo mecanicista que se limita a reducir el flujo de sentido a sus causas materiales, el materialismo dialéctico es capaz de pensar este flujo en su autonomía relativa. Es decir, todo el problema de Deleuze es que, aunque el sentido sea un efecto estéril e impasible de causas materiales, tiene una autonomía y eficacia propias. Sí, el flujo de sentido es un teatro de sombras, pero esto no significa que debamos desdeñarlo y concentrarnos en la "lucha real". En cierta manera, este teatro de sombras es el lugar *crucial* de la lucha; *todo* se decide finalmente en él.

William Hasker ha llamado muy claramente la atención sobre el extraño hecho de que los críticos del reduccionismo se muestran muy reticentes a admitir que los argumentos contra el reduccionismo radical son falsos. "¿Por qué hay tantos no 'eliminacionistas' que se resisten tan empecinadamente a la idea de que el 'eliminacionismo' ha sido refutado concluyentemente?"[2] Su resistencia traiciona un miedo a la perspectiva de que, si sus posiciones fracasan, tendrán necesidad del reduccionismo como resorte último. Así, aunque parten de la falsedad del 'eliminacionismo', se aferran, no obstante, extrañamente a ella como a una posición de reserva ("repliegue"), y dejan traslucir de este modo una secreta increencia en su propia exposición materialista y no reduccionista de la conciencia, lo que constituye un sutil ejemplo de una posición teorética renegada, de una escisión fetichis-

[1] Chesterton, op. cit. p. 127

[2] Hasker, *op. cit.*, p.24

ta en la teoría. (¿No es homóloga su posición a la de los teólogos racionalistas ilustrados que, sin embargo, pretenden mantener abierta la posición "fundamentalista" que critican constantemente? ¿Y no encontramos una actitud similar de escisión en esos izquierdistas que condenan los ataques de los hombres bomba suicidas sobre los israelíes, pero no de todo corazón sino con una reserva final: si la política "democrática" fracasa debe dejarse la puerta abierta a una posible opción "terrorista?".) Aquí se impone el regreso a Badiou y Deleuze, puesto que ambos rechazan real y enteramente el reduccionismo. La aserción de la "autonomía" del nivel del Acontecimiento del Sentido no es para ellos un compromiso con el idealismo, sino una tesis *necesaria* dentro de un materialismo verdadero.[1]

Y lo que es crucial es que tal tensión entre las dos ontologías en Deleuze se traduce con toda claridad en dos lógicas y dos prácticas políticas diferentes. La ontología del Devenir productivo conduce al motivo izquierdista de la autoorganización de la multitud de grupos moleculares que resisten y debilitan los sistemas totalizantes, molares, de poder. Es la antigua noción de una multitud viva, espontánea y no jerarquizada como opuesta al Sistema opresivo y reificado: el caso ejemplar de radicalismo izquierdista vinculado al subjetivismo filosófico idealista. El problema es que se trata del único modelo disponible de politización en Deleuze. La otra ontología, la de la esterilidad del Acontecimiento del Sentido, aparece como "apolítica". ¿Pero y si esta otra ontología incluye también una lógica y una práctica política propias, de las que no fue consciente el propio Deleuze? ¿No deberíamos, en consecuencia, proceder a la manera de Lenin en 1915 cuando, para la refundamentación de la práctica revolucionaria, regresó a Hegel, y no a sus escritos directamente políticos, sino, primariamente, a su *Lógica*? ¿Y si, de la misma manera, hay otra política deleuziana por descubrir aquí? El primer indicio en esta dirección puede proporcionarlo el ya mencionado paralelo entre el par *causas corporales/flujo del devenir* y el antiguo par marxista *infraestructura/superestructura*: tal política tomaría en cuenta la dualidad irreducible entre los procesos materiales socio/económicos "objetivos" que tienen lugar en la realidad y la explosión de Acontecimientos revolucionarios, la lógica política propiamente tal. ¿Y si el ámbito de la política es intrínsecamente "estéril", el ámbito de las seudocausas, un teatro de sombras, pero con todo crucial en la trasformación de la realidad?

---

[1] Hay, no obstante, una cualidad específicamente seductora en una posición como la de Patricia y Paul Churchland (similar a la de Dennet sobre los *qualia*) consistente en *desmentir* rotundamente nuestra experiencia más "inmediata". ¿No es el extremo de la paradoja que los materialistas, cuyo punto de partida habitual es la defensa de la realidad material inmediata contra cualquier pretensión de trascendencia, acaben por negar nuestra experiencia de realidad más inmediata?

¿Es posible no amar a Espinosa?

Un retorno al filósofo que constituye el punto de referencia insuperable de Deleuze puede, quizá, ayudarnos a desenmarañar esa ambigüedad de su propio edificio ontológico: Espinosa. Deleuze está lejos de ser un caso aislado en su admiración incondicional por Espinosa. Una de las reglas no escritas de la academia actual, desde Francia hasta América, es el mandato de amar a Espinosa. Todo el mundo le quiere, desde los estrictos "materialistas-científicos" althusserianos hasta los esquizo-anarquistas deleuzianos, desde los críticos racionalistas de la religión hasta los abogados de las libertades y tolerancias del liberalismo, por no hablar de feministas como Genevieve Lloyd, que propone descifrar un tercer tipo de conocimiento misterioso en la *Ética* como conocimiento femenino intuitivo (un conocimiento que desborda el entendimiento analítico de los varones). ¿Es posible, pues, *no* amar de algún modo a Espinosa? ¿Quién puede estar contra un judío aislado que, por añadidura, fue excomulgado por la propia comunidad judía "oficial"? Una de las más emotivas expresiones de este amor es la no infrecuente atribución al autor de capacidades casi divinas, como sucede en el caso de Pierre Macherey, quien, en su por lo demás admirable, *Hegel ou Spinoza* (que polemiza frente a la crítica hegeliana de Espinosa), sostiene que no se puede evitar la impresión de que Espinosa ha leído ya a Hegel y ha contestado, por anticipado, a sus reproches. Quizás el primer paso más apropiado para problematizar este *status* de Espinosa sea llamar la atención sobre el hecho de que es totalmente incompatible con la que es, sin muchas dudas, la posición hegemónica en los "estudios culturales" actuales, es decir, el giro ético-teológico "judío" de la desconstrucción que tiene su mejor ejemplificación en la pareja Derrida/Levinas. ¿Hay un filósofo más ajeno a esta orientación que Espinosa, más ajeno al universo judío, que es, precisamente el universo de Dios como Otredad radical, del enigma de lo divino, del Dios de las prohibiciones negativas en lugar de los mandatos positivos? ¿No tuvieron razón los sacerdotes judíos cuando excomulgaron a Espinosa?

No obstante, en lugar de tomar partido en este ejercicio académico, más bien tedioso, de oposición entre Espinosa y Levinas, sería preferible arriesgar una interpretación hegeliana, conscientemente anticuada, de Espinosa. Lo que ambos, espinosianos y levinasianos, comparten es un anti-hegelianismo radical. En la historia del pensamiento moderno, la tríada paganismo-judaísmo-cristianismo se repite dos veces, primero como Espinosa-Kant-Hegel, después como Deleuze-Derrida-Lacan. Deleuze despliega la Sustancia/Una como medio indiferente de la multitud; Derrida la invierte en Otredad radical que difiere de sí misma, y, por último, en una suerte de "negación de la negación", Lacan vuelve a traer el corte, el hiato en el propio Uno mismo. El problema no es tanto el de enfrentar entre ellos a Es-

pinosa y a Kant, asegurando así el triunfo de Hegel, sino más bien el de presentar estas tres posiciones filosóficas en su inaudita radicalidad. De alguna manera, la tríada Espinosa-Kant-Hegel abarca el conjunto de la filosofía.

¿Qué es pues Espinosa? Es, efectivamente, el filósofo de la Sustancia, en un momento histórico preciso: *después de* Descartes. Por esta razón, está en condiciones de extraer de ello todas sus consecuencias (inesperadas para la mayoría de nosotros). Sustancia significa, en primer lugar, que no hay mediación entre los atributos: cada atributo (pensamientos, cuerpos, etcétera) es infinito en sí mismo; no tiene un límite externo que suponga un contacto con otro atributo. "Sustancia" es el nombre apropiado para este medio absolutamente neutral de la multitud de atributos. Esta falta de mediación es lo mismo que la falta de subjetividad, porque el sujeto *es* tal mediación. Ex-siste en, o por medio de, lo que en la *Lógica del sentido* llama Deleuze "precursor oscuro", el mediador entre las dos series diferentes, el punto de sutura entre ellas. Así pues, lo que está ausente en Espinosa es el "sesgo" elemental de la inversión dialéctica que caracteriza la negatividad, la inversión por medio de la cual la propia renuncia del deseo se torna en deseo de renuncia, etcétera. Lo que, en cualquier caso, resulta impensable para él es lo que Freud denominó "pulsión de muerte": la idea de que el *conatus* está basado en un acto fundamental de autosabotaje. Espinosa, con su afirmación del *conatus*, del esfuerzo de cada ente por persistir y reforzarse en su ser, y, de esta forma, de luchar por su felicidad, se mantiene dentro del marco aristotélico de la vida buena. Lo que queda fuera de su alcance es lo que Kant presenta como "imperativo categórico", un impulso incondicional que parasita a todo sujeto humano sin consideración alguna por su bienestar, "más allá del principio de placer". Y esto es, para Lacan, el nombre del deseo en su más pura expresión.

La primera consecuencia filosófica de esta noción de Sustancia es un motivo en el que Deleuze no se cansa de insistir: la univocidad del ser. Entre otras cosas, esta univocidad implica que los mecanismos que establecen los vínculos ontológicos descritos por Espinosa son completamente *neutrales* con respecto a sus "buenos" o "malos" efectos. Espinosa evita de esta forma la doble trampa que ofrece la interpretación más habitual: ni rechaza el mecanismo que constituye a la multitud como fuente de la turba destructiva irracional ni lo ensalza como fuente de la autosuperación altruista o la solidaridad. Por supuesto, era perfecta y dolorosamente consciente del potencial destructivo de la "multitud": recuérdese *el* gran trauma político de su vida, una turba salvaje linchando a los hermanos De Witt, sus aliados políticos. Sin embargo, sabía perfectamente que los más nobles actos políticos son generados por el mismo mecanismo, exactamente el mismo, y que, en suma, la democracia y la turba que lincha tienen la misma fuente. Es precisamente la relación con esta neutralidad la que hace palpable la distancia que separa a Negri y Hardt de Espinosa. En *Imperio* encontramos una celebración de la multitud como

la fuerza de resistencia, mientras que en Espinosa, el concepto de multitud *(multitude)* en tanto que muchedumbre *(crowd)* es fundamentalmente ambiguo: la multitud es resistencia ante el Uno que impone; pero, al mismo tiempo, designa lo que llamamos "turba" ("*mob*"), una explosión salvaje e "irracional" de violencia que, a través de la *imitatio affecti*, se alimenta y propulsa a sí misma. Esta profunda visión de Espinosa se pierde en la ideología actual de la multitud. La "indecibilidadad" de la muchedumbre está presente en todo el trayecto: "muchedumbre" designa un cierto mecanismo que genera los vínculos sociales, y en *este mismo* mecanismo que está en la base, por ejemplo, de la formación entusiasta de la solidaridad social, está también el origen de la explosiva difusión de la violencia racista. La "imitación de los afectos" introduce la noción de una circulación y comunicación transindividuales. Como Deleuze expuso más tarde con una inspiración espinosiana, los afectos no son algo que pertenezca a un sujeto y que se transmita después a otro sujeto; los afectos funcionan en el nivel preindividual, como intensidades libres que no pertenecen a nadie y circulan en un nivel que está por "debajo" de la intersubjetividad. Esto es lo que resulta tan nuevo en relación con la *imitatio affecti*: la idea de que los afectos circulan *directamente*, a manera de lo que los psicoanalistas llaman "objetos parciales."

La siguiente consecuencia filosófica es el completo rechazo de la negatividad. Cada ente se esfuerza por lograr su plena actualización; todos los obstáculos proceden *del exterior*. En definitiva, puesto que todo ente se esfuerza por persistir en su propio ser, no hay nada que pueda ser destruido desde dentro, puesto que todo cambio tiene que proceder de fuera. Lo que Espinosa excluye con su rechazo de la negatividad es el propio orden simbólico, puesto que, como ya sabemos desde Saussure, la definición mínima del orden simbólico es que cada identidad es reducible a un haz (*faisceu*. ¡La misma ráiz que fascismo!) de diferencias: la identidad del significado reside sólo en su(s) diferencia(s) con otros(s) significados(s). Lo que supone que la ausencia puede ejercer una influencia causal positiva: sólo dentro de un universo simbólico es un acontecimiento el hecho de que el perro no ladre. Y esto es, precisamente, lo que Espinosa se propone desterrar; todo lo que admite es una red positiva de causas y efectos en la que, por definición, una ausencia no puede desempeñar ningún papel positivo. O, por decirlo todavía de otro modo: Espinosa no está dispuesto a admitir en el orden de la ontología lo que él mismo, en su crítica de la noción antropomórfica de Dios, describe como una noción falsa que se limita a cubrir las lagunas de nuestro conocimiento, es decir, un objeto, que en su misma existencia positiva, se limita a dar cuerpo a una carencia. En último término, para él cualquier negatividad es "imaginaria," el resultado de nuestro falso conocimiento, antropomórfico y limitado, que no logra aprehender la cadena causal real. Lo que queda fuera de este enfoque es una noción de negatividad que quedaría precisamente ofuscada por nuestra (in)cognición imaginaria. Mientras

que la (in)cognición imaginaria se concentra, por supuesto, en las faltas, que siempre son tales *en relación con alguna medida positiva* (desde nuestra imperfección en relación con Dios hasta nuestro imcompleto conocimiento de la naturaleza). Lo que elude es una noción *positiva* de carencia o falta, una ausencia "generatriz".

Es esta aserción de la positividad del ser la que fundamenta la radical ecuación de poder y derecho en Espinosa. Justicia quiere decir que todo ente puede desarrollar libremente los potenciales de poder que le son inherentes. El impulso último de Espinosa es, pues, acusadamente antilegalista: el modelo de impotencia política es para él la referencia a una ley abstracta y que ignora la trama diferencial concreta y la relación de fuerzas. Un "derecho" es siempre, para Espinosa, un derecho de "hacer", de actuar sobre las cosas de acuerdo con la propia naturaleza, no el derecho (judicial) de "tener", de poseer cosas. Es precisamente esta ecuación de poder y derecho la que evoca Espinosa, en la última página de su *Tratado político* como argumento para establecer la inferioridad natural de las mujeres:

> Si las mujeres fueran por naturaleza iguales a los hombres, si dispusieran en el mismo grado de la fuerza de alma, y las cualidades espirituales que son, en la especie humana, los elementos del poder y en consecuencia del derecho, es seguro que, entre tantas naciones diferentes, no podría dejar de encontrarse alguna en que los sexos reinaran con igualdad, y otras en que los hombres fueran gobernados por las mujeres y recibieran una educación dirigida a limitar sus cualidades espirituales. Pero, como esto no se ha visto en ninguna parte, se puede afirmar, con toda consecuencia que la mujer no es por naturaleza la igual del hombre.[1]

Sin embargo, lejos de apuntarse tantos fáciles con este párrafo, habría que oponer aquí a Espinosa la ideología liberal burguesa habitual, que está dispuesta a garantizar públicamente a las mujeres la misma condición legal que a los hombres, relegando su inferioridad a un hecho "patológico" pero carente de relevancia jurídica (de hecho, todos los grandes antifeministas burgueses desde Fichte a Otto Weininger se mostraron siempre cuidadosos a la hora de manifestar que "por supuesto," no pretendían que la desigualdad de los sexos se trasladara a la desigualdad ante la ley). Por otra parte, esta ecuación espinosiana de poder y derecho debería leerse en contraste con la famosa *pensée* de Pascal: "La igualdad de los bienes es, sin duda justa; pero al no poder hacer que sea forzoso obedecer a la justicia, se ha hecho que sea justo obedecer a la fuerza. Al no poder fortificar la justicia, se ha justificado la fuerza, para que lo justo y lo fuerte se mantuvieran unidos, y que hu-

[1] Espinosa, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise* (New York, Dover Publications, 1951, p. 387). Ed. esp. *Tratado político*: Madrid, Alianza Editorial, 2004. Traducción de Atilano Domínguez.

biera paz, que es el bien soberano."[1] Hay que advertir que en este pasaje tiene una importancia crucial la lógica *formalista* subyacente: la *forma* de la justicia importa más que su contenido; la forma de la justicia debe ser mantenida incluso si es, en cuanto a su contenido, la forma de su opuesto, de la injusticia. Y podría añadirse que esta discrepancia entre forma y contenido, lejos de ser un simple resultado de circunstancias particularmente desafortunadas, es constitutiva de la noción misma de justicia: la justicia es "en sí misma", en su propia noción, la forma de la injusticia, es decir, una "fuerza justificada." Normalmente, cuando nos encontramos en presencia de un juicio amañado en el que el resultado está fijado por anticipado en función de intereses políticos y de poder, hablamos de un "disfraz de justicia," algo que pretende ser justicia pero que no es otra cosa que una simple mostración de puro poder o de corrupción que pretenden hacerse pasar por justicia. Pero ¿y si la justicia es "como tal", en su propia noción, un disfraz? ¿No es esto lo que quiere decir Pascal cuando concluye, de una manera resignada, que si el poder no puede llegar a la justicia, es la justicia la que debe llegar al poder?

¿No es en último término el estatus de la justicia el del *fantasma* en su forma más pura y radical? Incluso en la desconstrucción, incluso en la última Escuela de Fráncfort, la Justicia se presenta como el horizonte último, "indesconstructible", como señaló Derrida. Aunque la Justicia no procede ni del razonamiento ni de la experiencia, es absolutamente interna a nuestra experiencia y tiene que ser presupuesta intuitivamente ("tiene que haber justicia"), porque de no ser así todo carece de sentido y todo nuestro universo se disgrega (Kant estaba en la estela de esta consideración de la Justicia con su noción de "postulados" de la razón pura práctica). Como tal, la Justicia es un puro constructo-presupuposición; verdadera o no, *tiene* que ser presupuesta. En otras palabras, es finalmente el *"je sais bien, mais quand même"...:* aunque sabemos que puede ser una ilusión, *tenemos* que confiar en ella. La Justicia procura el vínculo secreto entre ética y ontología: *tiene* que haber justicia en el universo, como principio oculto subyacente a éste. Puesto que hasta la propia "desconstrución" se encuentra inserta en este horizonte teológico, se ve muy bien hasta qué punto es difícil ser ateo.

Kant se ve envuelto en una dificultad similar cuando distingue entre el mal "ordinario" (la violación de la moralidad por alguna motivación patológica, como la avaricia, el deseo o la ambición), el mal "radical" y el mal "diabólico". Puede parecer que estamos en presencia de una simple gradación lineal: el mal "normal", el mal más "radical" y, por último, el impensable mal "diabólico". No obstante, en una consideración más a fondo, queda claro que esas tres especies de mal no están en el mismo nivel. En otras palabras, Kant confunde principios de clasificación di-

[1] Blaise Pascal, *Pensées* (Harmondsworth, England, Penguin Boohs, 1965), p. 51. Ed. esp. (entre otras), Pascal, *Pensamientos* (Madrid, Ediciones Cátedra, 1998).

ferentes.[1] El mal "radical" no designa un tipo de mal específico, sino una propensión a priori de la naturaleza humana (a actuar egoístamente, a dar preferencia a las motivaciones patológicas sobre el deber ético universal) que abre el espacio mismo para los actos de mal "normales", que los arraiga en la naturaleza humana. En contraste con ello, el mal "diabólico" sí designa un tipo específico de acto de mal: actos que no traen causa de una motivación patológica sino que se realizan "sencillamente porque sí", lo que desplaza al propio mal a una motivación *no patológica* a priori, algo que está cerca del "diablo de la perversidad"de Poe. Kant sostiene que el "mal diabólico" no puede darse en la realidad (es imposible que un ser humano se eleve por sí mismo a norma ética universal), pero proclama, no obstante, que debe ser afirmado como una posibilidad abstracta. No deja de ser interesante que el caso concreto que menciona (en la Parte I de la *Metafísica de la moral*) sea el regicidio judicial, el hecho de dar muerte a un rey llevado a cabo en tanto que castigo decretado por un tribunal. La afirmación kantiana es que, en contraste con una simple rebelión en la que la turba no mata más que a la persona del rey, el proceso judicial que condena a muerte al rey (en cuanto encarnación del imperio de la ley) destruye desde dentro el propio principio de tal (imperio de la) ley, al convertirlo en un espantoso disfraz, por lo que, como Kant hace notar, tal acto es un "crimen indeleble" que no puede ser perdonado nunca. Sin embargo, en un segundo paso, Kant argumenta exasperadamente que los ejemplos históricos de un acto así (con Cronwelll y en 1793 en Francia), nos ponen simplemente en presencia de una turba que se venga. ¿Por qué esta oscilación y confusión clasificatoria en Kant? Porque, en el caso de afirmar la posibilidad real del mal diabólico, sería completamente incapaz de distinguirlo del Bien: dado que ambos actos tendrían una motivación no patológica, el disfraz de la justicia se haría indistinguible de la justicia misma. Y el cambio de Kant a Hegel es simplemente la transformación de esta inconsistencia kantiana en la temeraria asunción hegeliana de la identidad del mal "diabólico" con el propio Bien. Lejos de establecer una clasificación clara, la distinción entre mal "radical" y mal "diabólico" es así la distinción entre una propensión general ineludible de la naturaleza humana y una serie de actos particulares (que, aunque imposibles, son pensables). ¿Por qué, entonces, tiene Kant necesidad de tal exceso sobre el mal patológico "normal"? Porque, sin él, su teoría no superaría la noción tradicional del conflicto entre bien y mal como conflicto entre dos tendencias de la naturaleza humana: la tendencia a actuar libre y autónomamente y la tendencia a actuar a partir de motivaciones egoístas.[2] Desde esta

---

[1] Sigo aquí a Alenka Zupancic, *The Ethics of the Real* (London, Verso, 2000).

[2] Según Kant, si uno se encuentra solo en el mar junto a otro superviviente de un barco hundido y cerca de un trozo de madera que sólo permite que se mantenga a flote una persona, las consideraciones morales dejan de tener validez. No hay ley moral que me impida luchar hasta la muerte con el otro superviviente

perspectiva, la elección entre bien y mal no es en sí misma una elección libre ya que sólo actuamos de una manera verdaderamente libre cuando actuamos autónomamente por causa del deber (cuando seguimos las motivaciones patológicas, estamos esclavizados a nuestra naturaleza). No obstante, todo eso va contra el impulso fundamental de la ética kantiana, según el cual *la propia elección del mal es una decisión autónoma libre.*

Volvamos a Pascal. ¿No es su versión de la unidad del derecho y el poder homóloga al *amor fati* y el eterno retorno de lo mismo en Nietzsche? Puesto que, en esta única vida de que dispongo, estoy constreñido por la carga del pasado que gravita sobre mí, la afirmación de mi voluntad de poder incondicional está siempre limitada por lo que, en la finitud del ser arrojado en una situación particular, he tenido que asumir como dado. En consecuencia, la única forma de afirmar efectivamente mi voluntad de poder consiste en trasladarme a una situación en la que sea capaz de querer libremente, de afirmar como resultado de mi voluntad, lo que de otra forma tengo que experimentar como algo que me es impuesto por mi destino exterior; y la única forma de conseguirlo es imaginar que, en el *futuro*, voy a estar plenamente preparado para asumir libremente los "retornos de lo mismo", las repeticiones del agobio que pesa sobre mí. Este razonamiento parece ocultar, sin embargo, el mismo formalismo que el de Pascal, ya que parte implícitamente de la siguiente premisa: "si no puedo elegir libremente mi realidad y superar la necesidad que me determina, ¿debo elevar libremente esta misma necesidad a algo libremente asumido por mí?" O, como lo formuló Wagner, la gran némesis de Nietzsche, en *El Crepúsculo de los dioses*: "El temor a la caída de los dioses ya no me aflige /desde que mi deseo lo quiere. / Lo que una vez decidí desesperadamente, /en el dolor salvaje de la división, /ahora lo llevaré a cabo con libertad, alegre y jubilosamente." ¿Y no se basa también la actitud de Espinosa en la misma identificación resignada? ¿No le sitúa ésta en una situación diametralmente opuesta a la esperanza judía-levinasiana-derridiana-adorniana de una Redención final, a la idea de que este mundo nuestro no puede ser "todo lo que hay" como Verdad final y última, a la idea de la insistencia en que debemos aferrarnos a la promesa de un cierta Otredad mesiánica? Esta "mesianicidad de Derrida, despojada de todo"[1] está

---

por un lugar en esa pieza flotante: puedo hacerlo con impunidad moral. Es aquí, quizá, donde encontramos el límite de la ética kantiana. ¿Qué ocurre si alguien quiere sacrificarse voluntariamente para dar a otra persona una oportunidad de sobrevivir, y si, por otra parte, está dispuesto a hacerlo por razones no patológicas? Puesto que no existen razones morales que me obliguen a hacer eso, ¿quiere decirse que un acto de esta índole no tiene propiamente un estatus ético? ¿No demuestra esta extraña excepción que el egoísmo implacable, el cuidado por la supervivencia y el beneficio propios, es el presupuesto "patológico" tácito de la ética kantiana, es decir, que el edificio ético kantiano sólo puede mantenerse si presuponemos tácitamente la imagen "patológica" del hombre como un egoísta utilitarista implacable?

[1] Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," en *Religion* (J. Derrida y G. Vattimo editores). (Cambridge, Polity Press, 1998), p. 18.

efectivamente muy cercana a la actitud ante la religión de la Escuela de Fráncfort, que tiene su más ceñida formulación en la fórmula de renegación fetichista a la que recurrió Max Horkeimer cuando escribió de la propia Teoría Crítica que "sabe que no hay Dios, y sin embargo cree en él".[1]

La característica final en la que culminan todas las anteriores es la suspensión radical por Espinosa de cualquier dimensión "deontológica", es decir, de todo lo que agrupamos normalmente en el término "ética" (normas que nos prescriben cómo tenemos que actuar cuando nos encontramos ante una elección), y esto en un libro denominado precisamente *Ética*, que es todo un logro en sí mismo. En su famosa interpretación de la Caída, Espinosa sostiene que Dios tuvo que formular la prohibición "¡No comerás la manzana del Árbol del conocimiento!" porque nuestra capacidad de conocer la verdadera conexión causal era limitada. Para los que saben se diría más bien: "Comer del Árbol del conocimiento es peligroso para tu salud." Este completo desplazamiento del mandato a formulaciones cognitivas desubjetiva de nuevo el universo e implica que la verdadera libertad de elección no es más que la visión precisa de las necesidades que nos determinan. Éste es el pasaje capital de su *Tratado teológico-político*:

> "(L)as afirmaciones y negaciones de Dios implican siempre una necesidad o una verdad eternas. Y así, por ejemplo, si Dios dijo a Adán que Él no quería que comiera del Árbol del conocimiento del bien y del mal, sería contradictorio que Adán pudiera comer de dicho árbol y sería, por tanto, imposible que Adán comiera de él; puesto que aquel decreto debería llevar consigo una necesidad y una verdad eterna. Pero como la Escritura cuenta que Dios le dio este precepto a Adán y que, no obstante, Adán comió del árbol, es necesario afirmar que Dios tan sólo reveló a Adán el mal que necesariamente había de sobrevenirle si comía de aquel árbol; pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniera. De aquí que Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que se sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y el mandato absoluto de un príncipe. Por tanto, sólo respecto a Adán y *sólo por su defecto de conocimiento*, revistió aquella revelación el carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe. Y por este mismo motivo, a saber, por defecto de conocimiento, el Decálogo fue una ley solamente para los hebreos... Nuestra conclusión es, pues, que sólo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etcétera. Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus

[1] Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 14 (Frakfurt, Suhrkamp Verlag, 1994), p. 508.

> decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad. He ahí lo que me proponía probar y explicar en este primer punto.[1]

Aquí se oponen, pues, dos niveles: el de la imaginación y las opiniones, y el del verdadero conocimiento. El nivel de la imaginación es antropomórfico: tratamos con una narración en que hay unos agentes que dan órdenes que podemos obedecer o desobedecer libremente, etcétera; Dios mismo, es en este caso, al dispensar su misecordia, el más alto de los príncipes. El conocimiento verdadero, por el contrario, procura el nexo causal, totalmente no antropomórfico, de las verdades impersonales. Extiende la iconoclastia al propio hombre, es decir, no sólo "no representarás a Dios en imagen humana", sino también "no representarás al hombre en imagen de hombre". En otras palabras, Espinosa va aquí un paso más allá de la advertencia habitual de no proyectar sobre la naturaleza humana nociones como fin, misericordia, bien y mal, etcétera, cuyo uso, para la concepción del hombre, tenemos que evitar. Las palabras fundamentales en el párrafo citado son "*sólo por su defecto de conocimiento*: todo el dominio "antropomórfico de la ley, el mandato, la orden moral, etcétera, está basado en nuestra ignorancia. Lo que Espinosa rechaza es, pues, la necesidad de lo que Lacan denomina "Significante Amo", el significante reflexivo que llena el propio vacío del significante. El propio ejemplo supremo de "Dios" en Espinosa en fundamental aquí: cuando es concebido como una persona poderosa, Dios no hace otra cosa que personificar nuestra ignorancia de la verdadera causalidad. En este punto, cabe mencionar nociones como las de "flogisto", "modo de producción asiático" de Marx o, naturalmente, la hoy tan popular de "sociedad postindustrial"; nociones que aunque parecen designar un contenido positivo, se limitan sencillamente a señalar nuestra ignorancia. El esfuerzo inaudito de Espinosa es pensar la ética misma al margen de las categorías morales de intención, mandato u otras similares. Lo que propone es *stricto sensu* una *ética ontológica*, una ética desprovista de dimensiones deontológicas, una ética del "es" sin "debe." ¿Cuál es entonces el precio que se paga por la suspensión de esta dimensión ética del mandato, del Significante Amo? La respuesta psicoanalítica es clara: el superego. El superego está del lado del conocimiento; como la ley kafkiana, no quiere nada de ti, sino que está ahí si acudes a ella. Este es el mandato que está presente en la advertencia que hoy vemos por todas partes: "fumar puede ser peligroso para tu salud". No se prohíbe nada; se informa sobre un vínculo causal. En la misma línea, el mandato "practica el sexo sólo si quieres disfrutar realmente de él" es la mejor manera de sabotear el disfrute. Esta conclusión puede

---

[1] Espinosa, *op. cit.*, pp. 63-65. Ed. esp. "Tratado teológico-político" en *Tratado breve. Tratado teológico-político* (Barcelona, Círculo de Lectores. Traducción de Atilano Domínguez), pp. 289-90. (Como en la cita anterior de Espinosa, nos hemos servido de esta versión. *(N. del T.)*

parecer extraña. En una primera aproximación, si ha habido alguna vez un filósofo extraño al superego, es Espinosa. ¿No muestra su pensamiento una actitud única, de indiferencia casi santa, de elevación no sólo por encima de las pasiones e intereses humanos ordinarios, sino también sobre todos los sentimientos de culpa e indignidad moral? ¿No es este universo el de la pura positividad de fuerzas sin negatividad alguna en cuanto a la renuncia a la vida? ¿No es esta actitud la de una afirmación alegre de la vida? Pero ¿y si el nombre oculto de esta indiferencia y de esta pura aserción de la vida es, precisamente, superego?

Kant, Hegel

Es justo en este punto donde interviene Kant, la ruptura kantiana. Lo que Espinosa y Kant comparten es la idea de que la virtud es su propia recompensa y que no precisa de ninguna otra cosa. Ambos rechazan con desdén la idea popular de que nuestras buenas acciones serán remuneradas, y las malas castigadas, en la otra vida. Sin embargo, la tesis de Kant es que la posición de Espinosa en relación con el conocimiento, sin la dimensión deontológico de un Debe incondicional, es imposible de sostener: hay una hendidura irremediable en el edificio del Ser, que es la que hace intervenir la dimensión ontológica del "Debe"; el debe que subsana la incompletud del "Es", del Ser. Cuando Kant dice que ha reducido el ámbito del conocimiento para dejar espacio a la fe religiosa, hay que tomarle literalmente, de una manera por completo antiespinosiana: desde la perspectiva kantiana, la actitud de Espinosa, la postura de Espinosa aparece como una visión de pesadilla de unos sujetos reducidos a marionetas. ¿Qué representa, exactamente, una marioneta como posición subjetiva? En Kant, encontramos el término "marioneta" en un misterioso subcapítulo de su *Crítica de la razón práctica* titulado "De la proporción de las facultades de conocer, sabiamente acomodada a la dimensión práctica del hombre", en el que se esfuerza por dar respuesta a la pregunta de qué nos sucedería si consiguiéramos acceder al ámbito nouménico, al *Ding an sich*:

> En lugar de la lucha que tiene que sostener ahora la disposición moral del ánimo con las inclinaciones, y en la cual, tras algunas derrotas se adquiere, sin embargo, poco a poco, la fortaleza moral del alma, se hallarían sin cesar *ante nuestros ojos Dios* y la *Eternidad* con su *terrible majestad*, pues lo que nosotros podemos demostrar completamente vale, para nosotros, con respecto a la certeza, tanto como lo que nos aseguran nuestros propios ojos... (Así), la mayor parte de las acciones conformes a la ley acaecerían por temor, pocas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría el valor moral de las acciones, del cual tan sólo depende el valor moral de la

> persona y hasta el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría. La conducta del hombre, mientras durase su naturaleza tal y como es hoy, se tornaría en un mero mecanismo, en donde, como en el teatro de marionetas, todos *gesticularían* muy bien, pero no se encontraría *vida* en las figuras.[1]

Así, para Kant, el acceso directo al ámbito nouménico nos privaría de la propia "espontaneidad" que forma el núcleo de la libertad trascendental: nos convertiría en autómatas sin vida, o, para expresarlo en términos modernos, en "máquinas pensantes". La inclinación de este párrafo es mucho más radical y paradójica de lo que puede parecer. Si dejamos aparte su inconsistencia (¿cómo pueden coexistir el miedo y la gesticulación sin vida?), impone la conclusión de que, tanto en el nivel de los fenómenos como en el nouménico, nosotros –los humanos– somos un "mero mecanismo" sin libertad ni autonomía. Como fenómenos, no somos libres, somos parte de la naturaleza, un "mero mecanismo" sometido por completo a vínculos causales, una parte del nexo de causas y efectos, y como nóumenos, somos de nuevo no libres y quedamos reducidos a un "mero mecanismo." (Lo que Kant describe como una persona que llegara a conocer directamente el ámbito nouménico ¿no es estrictamente homólogo al sujeto del utilitarismo cuyos actos están determinados completamente por el cálculo de placeres y dolores?) *Nuestra libertad persiste tan sólo en un espacio INTERMEDIO entre lo fenoménico y lo nouménico.* No se trata, pues, sólo de que Kant limite la causalidad al dominio fenoménico para estar en condiciones de afirmar que, en el nivel nouménico, somos agentes autónomos libres: sólo somos libres en la medida en que nuestro horizonte es el de lo fenoménico, en la medida en que el ámbito nouménico se mantiene inaccesible para nosotros. Lo que encontramos aquí es, una vez más, la tensión entre las dos nociones de lo Real, lo Real de la Cosa nouménica inaccesible y lo Real como puro hiato, el intersticio entre la repetición de lo mismo: lo Real kantiano es la Cosa nouménica más allá de los fenómenos mientras que lo Real hegeliano es el propio hiato entre lo fenoménico y lo nouménico, la separación que sostiene la libertad.

¿Se sale de esta situación de perplejidad mediante la aserción de que somos libres en la medida en que *somos* nouménicamente autónomos, aunque nuestra capacidad cognitiva permanezca confinada en el nivel fenoménico? En este caso, *somos* "realmente libres" en el nivel nouménico, pero nuestra libertad carecería de sentido si dispusiéramos asimismo de la visión cognitiva en el dominio nouménico. ¿Quién elegiría el mal, enfrentado al hecho de que el precio de hacer el mal su-

---

[1] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (New York, Macmillan, 1956), pp. 152-53. Ediciones españolas (entre otras), *Crítica de la razón práctica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995 (traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente; prólogo de José Luis Villacañas. A ella remite nuestro texto). Más reciente es la excelente de Roberto Rodríguez Aramayo (autor también del estudio introductorio), Madrid, Alianza Editorial, 2000.

pone el castigo divino? Este caso imaginado nos proporciona, sin embargo, la única respuesta consecuente a la pregunta "¿qué sería verdaderamente un acto libre", el acto libre de un ente nouménico, un acto de verdadera libertad *nouménica*? Sería *conocer* todas las horribles e inexorables consecuencias de conocer el mal y *a pesar de todo elegirlo*. Esto sería una acto verdaderamente "no patológico", el acto de obrar sin consideración alguna a nuestros propios intereses patológicos.

El gesto básico del giro trascendental de Kant consiste en convertir el obstáculo en una condición positiva. En la ontología leibniziana estereotipada, nosotros, como sujetos finitos, podemos actuar libremente *a pesar de* nuestra finitud, puesto que la libertad es la chispa que nos une con el Dios infinito; en Kant, esta finitud, nuestra separación de lo Absoluto, es la condición POSITIVA de nuestra libertad. En último término, la condición de imposibilidad es la condición de posibilidad. En este sentido, Susan Neiman tiene razón al señalar que "la preocupación que alimentó los debates sobre las diferencias entre la apariencia y la realidad *no* fue el miedo a que el mundo no pudiera llegar a ser lo que nos parece, sino, antes bien, a que lo fuera."[1] Este miedo es, finalmente, ético: el poner fin a la escisión entre apariencia y realidad nos privaría de nuestra libertad y en consecuencia de nuestra dignidad ética. Lo que esto implica es que el hiato entre la realidad nouménica y la apariencia se redobla: hay que distinguir entre la realidad nouménica "en sí" y la manera en que esta realidad *aparece* en el dominio de la apariencia (es decir, en nuestra experiencia de la libertad y de la Ley moral). Este tenue filo que distingue a ambas es también el filo entre lo sublime y lo horrible. Dios es sublime para nosotros, desde nuestra perspectiva finita; si lo experimentáramos en sí, se convertiría en un horror mortificante.

No obstante, hay que tener mucho cuidado en no perder de vista lo que Kant pretende. En primera instancia, podría aparecer que se limita a asumir un cierto lugar prefigurado por Espinosa: incapaz de mantener la posición no antropomórfica del conocimiento verdadero, proclama que el Orden sustancial del Ser es inaccesible, está fuera del alcance de nuestra razón, y abre, de esta, forma el espacio de la moralidad. (Incidentalmente, ¿no es esta postura discernible con claridad en las actuales reacciones neokantianas ante la biogenética? Habermas nos dice, en lo fundamental, que, aunque sepamos que nuestras disposiciones dependen de absurdas contingencias genéticas, tenemos que fingir y actuar como si no fuera así si queremos mantener nuestro sentido de dignidad y nuestra autonomía. La paradoja en este caso es que la autonomía sólo puede mantenerse al precio de vedar el acceso a la ciega contingencia natural que nos determina. Es decir, mantenemos nuestra autonomía, paradójicamente, *limitando* nuestra libertad de intervención científica.) Pero las cosas son más complejas. En su obra *Las palabras y las cosas*,

[1] Susan Neiman, *Evil in Modern Thought* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 2002), p. 11.

Foucault introdujo la noción de "doblete empírico-trascendental": en la moderna filosofía de la subjetividad, el sujeto, por definición, está escindido entre un ente intramundano (como persona empírica, como objeto de las ciencias positivas y de la administración política) y el sujeto trascendental, el agente constitutivo del propio mundo: el enigma es el cordón umbilical que liga los dos de una manera irreducible. Sobre este telón de fondo debe apreciarse el logro de Heidegger: arraigar la dimensión "trascendental" (el *Dasein* como lugar de la apertura del mundo) en la propia finitud del hombre. La muerte ya no es una mancha, un índice de limitación factual del, por otra parte, Sujeto ideal-eterno; es la fuente misma de su lugar único. Aquí ya no hay lugar alguno para la aserción neokantiana (Cassirer) del hombre como habitante de dos reinos, el reino eterno de los valores ideales y el reino empírico de la naturaleza; ya no hay lugar alguno para la mórbida imagen de Husserl de la humanidad entera que sucumbe a una pestilencia y un ego trascendental que sobrevive a ella. Se impone insistir en este caso en la escisión entre este doblete y la problemática de la metafísica prekantiana del aspecto dual del hombre: particular/sensual/animal, por una parte, y universal/racional/divino, por otra. Lo trascendental kantiano está indisolublemente enraizado en lo empírico/temporal/finito. Es lo transfenoménico *tal como aparece en el horizonte finito de la temporalidad.* Y esta dimensión de lo trascendental (específicamente en cuanto opuesta a lo nouménico) es lo que falta en Espinosa.

De manera consecuente, ¿no encontramos en el propio corazón del giro trascendental de Kant la distinción entre cómo las cosas aparecen para mí y cómo aparecen *efectivamente* para mí? La realidad fenoménica no es simplemente la forma en que las cosas se me aparecen. Designa la forma en que las cosas se me aparecen "realmente", la forma en que constituyen la realidad fenoménica, como opuesta a la mera apariencia subjetiva/ilusoria. Así pues, cuando percibo mal algún objeto en mi realidad fenoménica, cuando lo confundo con otro objeto diferente, el problema no es que no sepa cómo las cosas "son realmente en sí mismas" sino cómo "aparecen realmente" para mí. Es imposible exagerar la importancia de este movimiento kantiano. En último término, la filosofía como tal es kantiana, y debe ser leída desde la atalaya de la revolución kantiana, a saber, no como un intento ingenuo de "conocimiento absoluto", de una descripción total del conjunto de la realidad, sino como la tarea de mostrar el horizonte precomprensivo que es el supuesto previo de todo trato con los entes en el mundo. Sólo con Kant (con su concepto de lo trascendental) se inicia la verdadera filosofía. Lo que teníamos antes era una simple ontología global, el conocimiento sobre el Todo, pero no todavía el concepto del horizonte hermenéutico-trascendental del Mundo. En consecuencia, la tarea fundamental del pensamiento postkantiano era "sólo" la de llevar el pensamiento kantiano a sus últimas consecuencias. Ésta fue la intención de Heidegger, y de algunos más, en *Ser y tiempo*, es decir, leer la historia de la ontología (Des-

cartes, Aristóteles) desde Kant hacia atrás; interpretar la física de Aristóteles –pongamos por caso– como el despliegue hermenéutico de lo que la vida, el ser, etcétera, significaban para los griegos. (Más tarde, por desgracia, Heidegger renunció a esta idea de perseguir hasta el final la gran innovación kantiana, y rechazó el giro trascendental de Kant como un paso más en el curso del olvido subjetivista del Ser.) La ironía última es que Deleuze era, en cierto modo, perfectamente consciente de este hecho. En sus conferencias sobre Kant de 1978, sostiene que, para Kant, "ya no hay una esencia detrás de la apariencia; hay, antes bien, el sentido o no sentido de lo que aparece." Esto atestigua "una atmósfera radicalmente nueva de pensamiento, hasta el punto de que puedo decir que a este respecto todos somos kantianos."[1]

¿Qué aporta Hegel a esta constelación? No es ningún tipo de "mediador" entre los dos extremos de Espinosa y Kant. Por el contrario, desde una perspectiva verdaderamente hegeliana, el problema con Kant es que *sigue siendo demasiado espinosiano*: la positividad inmaculada y sin fisuras del Ser se traslada sencillamente al En Sí inaccesible. En otras palabras, desde la perspectiva hegeliana, esta fascinación por el horrible Nóumeno en sí es el señuelo último. Lo que hay que hacer aquí no es rehabilitar la vieja metafísica leibniziana, ni siquiera bajo la forma de un heroico forzamiento del propio camino hacia el "corazón de las tinieblas" del noúmeno, confrontarse con su horror, sino transponer esta escisión absoluta que nos separa del Absoluto nouménico al Absoluto mismo. Así, cuando Kant afirma la limitación de nuestro conocimiento, Hegel no le responde con la pretensión de superar ese hiato y, en consecuencia, acceder al conocimiento absoluto en el estilo de la metafísica precrítica. Lo que sostiene es que el hiato kantiano *es* ya la propia solución: el Ser mismo es incompleto. *Esto* es lo que quiere decir el lema hegeliano "hay que concebir el Absoluto no sólo como Sustancia, sino también como Sujeto": el "sujeto" es el nombre de una grieta en el edificio del Ser.

Hegel 1: Dar por detrás a Deleuze

En su autobiografía, Somerset Maugham nos cuenta que siempre fue un ávido lector de los grandes filósofos y que en todos ellos había encontrado algo interesante que aprender, una forma de entrar en contacto con ellos. En todos... *excepto* en Hegel que le resultó siempre totalmente aejno e impenetrable. La misma figura de Hegel como la Otredad absoluta, el filósofo del que uno tiene que dife-

[1] Gilles Deleuze, *Seminar I*, disponible en Internet en www. deleuze.fr.st.

renciarse ("sea lo que sea lo que esto signifique, está claro que es incompatible con el conocimiento absoluto hegeliano"), persiste en la filosofía contemporánea hasta el mismo Deleuze. Además de Hegel, hay otros tres filósofos que son manifiestamente aborrecidos por Deleuze: Platón, Descartes y Kant. Sin embargo, en el caso de los tres últimos, encuentra a pesar de todo una manera de leerlos "contra corriente", de descubrir en su propia práctica teórica procedimientos (de invención conceptual, de "puesta en escena de conceptos") que ofrecen un camino para debilitar su posición "oficial". Basta con recordar su interpretación de Platón en el apéndice a la *Lógica del sentido*, que casi hace de Platón el primer antiplatónico; la reconstrucción detallada de los procesos de "montaje" y puesta en escena que Descartes emplea en su construcción del concepto de *cogito*; o la interpretación de las diferentes facultades de la razón en Kant como opuesta a la unidad trascendental del sujeto. En los tres casos, Deleuze trata de penetrar en territorio enemigo y da la vuelta, para sus propios fines, al filósofo mismo que debería ser su mayor enemigo. Sin embargo, tal operación no se da con Hegel; Hegel es "completamente malo", no tiene redención. Deleuze parece caracterizar su interpretación de los filósofos como guiada por la tendencia a

> concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía (*enculage*) o, dicho de otro modo, de inmaculada concepción. Me imaginaba llegando a un autor por detrás y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.[1]

Quizá esta inesperada referencia a la *práctica* filosófica de la sodomía proporciona la mejor ejemplificación de lo que Deleuze persigue efectivamente con su insistencia en la univocidad del Ser: una actitud de percibir acontecimientos o proposiciones diferentes e incompatibles ("inmaculada concepción", "sodomía", "interpretación filosófica") como algo que acontece en el mismo nivel ontológico. Es pues crucial percibir que la propia actitud frente a proposiciones como "dar por detrás a un filósofo" (*taking a philosopher from behind*) no es la de un sarcasmo obsceno, condescendiente o despreciativo, sino la de una seriedad completamente ingenua. Deleuze no trata de divertirnos mediante la creación de un efecto escandaloso. Lo mismo se aplica a Foucault que, en su genealogía, sitúa en el mismo

---

[1] Deleuze, *Negotiations*, p. 6. El original francés es *Pourparlers*. 1972-1990 (Paris, Ed. du Minuit). Ed. esp. *Conversaciones* (Valencia, Pre-Textos, 1995, 1ª ed.). Traducción de José Luis Pardo (que he seguido aquí, añadiendo el paréntesis, pp. 13-14).

nivel de univocidad las formulaciones filosóficas, los debates económicos, las teorías legales, las normativas pedagógicas o los consejos sexuales. Esta práctica de la sodomía es también lo que distingue a Deleuze del dominio de la desconstrucción; quizá el signo más obvio del hiato que separa a Deleuze de la desconstrucción en su encarnizada oposición a la "hermenéutica de la sospecha" de esta última. Aconseja a sus estudiantes

> confiad en el autor que estáis estudiando. Seguid apasionadamente vuestro camino... Debéis silenciar las voces de la objeción que os habiten. Debéis dejarle hablar por sí mismo, analizar la frecuencia de sus palabras, el estilo de sus obsesiones propias.[1]

(Habría sido mejor que Deleuze hubiera manifestado alguna disposición par seguir ese procedimiento en su lectura de Hegel). En relación con esto, está la segunda característica que separa a Deleuze de la descontrucción, que se refiere a su "estilo libre indirecto" filosófico. Tanto Deleuze como Derrida desarrollan sus teorías al hilo de una lectura detallada de otros filósofos, es decir, ambos rechazan el despliegue directo, prekantiano y acrítico, de los sistemas filosóficos. Para uno y otro, la filosofía sólo puede practicarse hoy como metafilosofía, como una lectura de (otros) filósofos. Pero mientras que Derrida procede a la manera de la desconstrucción crítica, es decir desmantelando el texto interpretado del autor, Deleuze, con su sodomía, imputa al filósofo interpretado sus más íntimas posiciones a la vez que trata de obtenerlas de él. Así, en tanto que Derrida da curso a una "hermenéutica de la sospecha", Deleuze hace gala de una benevolencia excesiva hacia el filósofo interpretado. En el nivel material inmediato, Derrida tiene que recurrir sin tregua a las comillas, que señalan que el concepto empleado no es en realidad suyo, mientras que Deleuze, hace propio todo y habla directamente por medio del autor interpretado en un discurso libre indirecto sin comillas. Es fácil demostrar, por supuesto, que la "benevolencia" de Deleuze es mucho más violenta y subversiva que la lectura de Derrida: su sodomía produce auténticos monstruos.

Debería resistirse la tentación de someter las nociones deleuzianas de inmanencia y "pura presencia" del flujo del devenir a una crítica derridiana directa (lectura desconstructiva), cargando a Deleuze con el reproche de la "metafísica de la presencia". No se trata sólo de que esa crítica sería sencillamente injusta sino, sobre todo, de que no da en el blanco por dar demasiado en el blanco. Por supuesto, Deleuze afirma la presencia frente a la representación, etcétera, pero precisamente este hecho "obvio" hace ver con toda claridad que nos hallamos ante un malentendido radical. Lo que se pierde en una crítica de este corte es el hecho de que Derrida y Deleuze hablan lenguajes diferentes, totalmente incompatibles, sin ningún terreno en común.

---

[1] Citado de André-Pierre Colombat, "*Three Powers of Literature and Philosophy,*" en *A Deleuzian Century?* Ian Buchanan ed. (Durham, N. C., Duke University Press, 1999), p. 204.

Deleuze es en este caso profundamente lacaniano: ¿No hace lo mismo Lacan en su lectura de Kant "con Sade"? Jacques-Alain Miller caracterizó en una ocasión su interpretación con las mismas palabras que Deleuze. La finalidad de Lacan es "dar a Kant por detrás", producir el monstruo sadiano como la propia criatura de Kant. Incidentalmente, ¿no puede decirse lo mismo de la lectura heideggeriana de los fragmentos presocráticos? ¿Acaso no está dando también por detrás a Parménides y a Heráclito? ¿No es asimismo su amplia glosa del "Ser y pensamiento son lo mismo" de Parménides una de las mayores "sodomías" en la historia de la filosofía?). El término "inmaculada concepción" debe vincularse a la noción, presente en la *Lógica del sentido*, de que el flujo de sentido es infecundo, sin un poder causal propiamente tal. La interpretación de Deleuze no se mueve en el nivel de la imbricación real de causas y efectos; es a las interpretaciones "realistas" lo que la penetración anal a la la penetración vaginal "auténtica". Ésta es la "verdad" del discurso libre indirecto de Deleuze: un procedimiento de sodomía filosófica. Deleuze introduce incluso variaciones en este motivo de dar por detrás a un filósofo. Sostiene que, en su libro sobre Nietzsche, las cosas se desvirtuaron de forma que fue Nietzsche quien le dio por detrás a él; Espinosa se resistió a dejarse dar por detrás, etcétera. Pero Hegel es la excepción absoluta, como si esta excepción fuera constitutiva, una especie de prohibición del incesto en este ámbito de dar a los filósofos por detrás, abriendo el camino a la multitud de otros filósofos disponibles para la sodomía. ¿Y si aquí se trata efectivamente de la prohibición del incesto? Esto querría decir que, de una manera desconocida, Hegel está extrañamente *cercano* a Deleuze.

Así pues, en definitiva, ¿por qué no arriesgarnos al acto de dar al propio Deleuze por detrás y a poner en práctica la *sodomización hegeliana de Deleuze*? En esto reside el objetivo último del presente ensayo. ¿Qué monstruo se generaría si representáramos la horrorosa escena del espectro de Hegel dando a Deleuze por detrás? ¿Qué aspecto tendría el fruto de *esta* inmaculada concepción? ¿Es Hegel realmente el único filósofo "insodomizable", el único al que no puede darse por detrás? ¿Y si el "método dialéctico" es el de una autosodomización permanente? Sade escribió una vez que el placer sexual esencial para un hombre era el de penetrarse analmente a sí mismo (disponiendo de un pene lo suficientemente largo y plástico como para poder curvarse incluso estando erecto, y así poder llevar a cabo el acto). Quizá este círculo cerrado de autosodomización sea la "verdad" del Círculo Hegeliano. (Hay, no obstante, una diferencia entre Deleuze y Hegel-Lacan en relación con la práctica de la filosofía como sodomía: mientras que Deleuze lleva a efecto el acto de sodomía, Hegel y Lacan adoptan la posición de un observador perverso que pone en escena el espectáculo de la sodomía y se limita a observar cuál será el resultado. Así, Lacan escenifica a Sade dando a Kant por detrás –de esta forma es cómo hay que leer "Kant *con* Sade"– para ver nacer al monstruo Kant-Sade; y Hegel es también el observador de un edificio filosófico que se autosodomiza y genera así el monstruo de otra filosofía.)

En un reciente debate pública que siguió a una charla sobre la ética de la traición (la "noble traición" de Nietzsche como el más alto signo de amor y respeto, y hasta de fidelidad), el ponente (un derridiano) fue preguntado acerca de su propia actitud hacia Derrida: ¿dónde está *su propia* "noble traición" a Derrida a quien nunca critica? La respuesta del conferenciante fue que Derrida no tenía ninguna necesidad de que se procediera así, puesto que él mismo no deja de traicionarse sin cesar (poniendo en tela de juicio sus propias posiciones anteriores, etcétera.) ¿Pero, con mucha mayor razón, no puede decirse lo mismo de Lacan? ¿No está cambiando su posición permanentemente, hasta el punto de proclamar patéticamente, en su gran formulación negativa, que "no hay un Otro del Otro,"etcétera? En rigor, la pregunta que habría que formular es ¿pero quién fue el pobre idiota que *afirmó* primero que hay un "Otro del Otro"? Y la respuesta sería: *el mismo Lacan hace un par de años*. ¿Y no constituyen el más eminente ejemplo de este procedimiento los ataques estandarizados de Lacan a Hegel en el estilo de "sea lo que sea lo que yo esté diciendo, una cosa es segura: no es el saber absoluto hegeliano, el círculo perfecto hegeliano de la mediación dialéctica? ¿Y si precisamente este "no" es la versión que ofrece Lacan de "Ésta no es mi madre"¿Y si lo mismo vale para Deleuze? ¿Y si este papel excepcional de Hegel, este rechazo a darle por detrás, traiciona el miedo a una excesiva proximidad? ¿Y si Deleuze tuvo que elevar a Hegel a la condición de Otro absoluto del que no es posible apropiarse mediante un discurso libre indirecto, porque dar a Hegel por detrás habría supuesto producir un monstruo insoportable para el mismo Deleuze"?

Deleuze se iguala a Hegel: ¿Es éste el último juicio infinito? O, como señala Catherine Malabou,[1] *Deleuze: Hegel=Ahab: Ballena Blanca* (la excepción fijada, lo Uno como la unidad por debajo de la multiplicidad): no complejidad, no intensidades impersonales, no multitudes, simplemente Falsedad encarnada. Ésta es la razón de que Deleuze nos invite incluso a olvidar a Hegel. Éste rechazo absoluto, esta urgencia de "estupidizar" a Hegel, de presentarle como un pobre hombre (como Malabou ha demostrado con creces), oculta, por supuesto, una afinidad inconfesada. Ya Fredric Jameson llamó la atención sobre el hecho de que la referencia central del *Anti-Edipo*, el plan subyacente a su entramado histórico más amplio, son "Los modos pre-capitalistas de producción", el largo fragmento de los *Grundrisse* en los que encontramos al Marx más hegeliano (toda su idea del movimiento histórico global se apoya en el proceso hegeliano que va de la sustancia al sujeto). ¿Y qué decir del otro concepto fundamental deleuziano, literalmente expropiado de Hegel, el de lo "universal concreto"? (A lo que Deleuze apunta con la "universalidad concreta" es al modelo generativo formal de un proceso de DEVENIR como opuesto a

[1] Catherine Malabou, *"Who's Afraid of hegelian Wolves?"* en *Deleuze: A Critical Reader*, ed. por Paul Patton (Oxford, Blackwell, 1996).

los universales "abstractos" (géneros y especies) que sirven para categorizar modos de ser de la realidad establecida). La crítica de Deleuze a la lógica platónica de los tipos ideales universales que designan la misma cualidad (conjunto de propiedades) en los elementos comprendidos por el tipo, ¿no tiene acaso una extraña proximidad con la crítica hegeliana de la universalidad abstracta?

¿A qué se refiere, efectivamente, el "auto-movimiento del Concepto" de Hegel? Recuérdese un tedioso libro de texto académico que, a propósito de un problema o disciplina filosófica, enumera la serie de opiniones o aserciones predominantes: "El filósofo A sostenía que el alma es inmortal, en tanto que el filósofo B sostenía que no hay alma, y el filósofo C que el alma es sólo la forma del cuerpo..." Hay algo de descaradamente ridículo e inadecuado en la presentación de una panoplia así de "opiniones de filósofos" ¿Por qué? Los lectores "sentimos" de alguna manera que eso no es filosofía, que una "verdadera" filosofía debe explicar sistemáticamente esa multitud de "opiniones" (posiciones), no limitarse a enumerarlas. Lo que esperamos, en suma, es que se nos informe de cómo aparece una "opinión" a partir de las inconsistencias o insuficiencias de otra "opinión" hasta que la cadena de estas opiniones llega a configurarse como un Todo orgánico; o, como el mismo Hegel lo habría expresado, la historia de la filosofía es ella misma parte de la filosofía, y no sólo un informe comparativo sobre si y en qué manera tales "opiniones" diferentes son verdaderas o falsas. Este entretejimiento orgánico de "opiniones" (posiciones) es denominado por Hegel el "auto-movimiento del Concepto". Esta es la razón por la que cuando alguien –incluso si como Francis Fukuyama pretende ser un hegeliano– empieza una sentencia con "Hegel cree que...", se descalifica automáticamente a sí mismo no sólo como hegeliano sino también como un filósofo serio. La filosofía –hay que decirlo de manera enfática– *no* trata de las creencias de diferentes personas individuales.

¿Y qué es el *Begriff* hegeliano como opuesto a la "noción" nominalista? ¿El resultado de abstraer características compartidas de una serie de objetos particulares? Tropezamos a menudo con un caso particular que no "entra" plenamente en su especie universal, es decir con un caso atípico. El siguiente paso es reconocer que *cada* particular es "atípico," que la *especie universal existe sólo en las excepciones*, que hay una tensión estructural entre lo Universal y lo Particular. En este punto, nos hacemos conscientes de que lo Universal ya no es un simple contenedor vacío y neutral de sus subespecies, sino un ente que está en tensión con cada una de sus especies. El concepto universal adquiere de esta forma una dinámica propia. Más precisamente, lo Universal verdadero *es* esta misma dinámica antagonista entre lo Universal y lo Particular. Es en este punto cuando pasamos del Universal "abstracto" al "concreto"; el punto en que reconocemos que cada Particular es una "excepción", y, en consecuencia, que lo Universal, lejos de "contener" su contenido particular, lo *excluye*, o es excluido por él. Esta exclusión da lugar a que lo Uni-

versal mismo se convierta en particular (no es verdaderamente universal, puesto que no puede aprehender o contener su contenido particular), pero esta misma incapacidad es su fuerza: lo Universal se pone así de manera simultánea como lo Particular. El supremo ejemplo político de tal gesto es el momento en que los "consejos" revolucionarios asumen el poder; el momento de la libertad colectiva "ahistórica", de la "eternidad en el tiempo", de lo que Benjamin denominó "dialéctica en suspenso". O, como lo expresaría Alain Badiou en sus términos platónicos, en tales momentos históricos, aparece/transpira la eterna Idea de Libertad. Incluso aunque su realización es siempre "impura", hay que aferrarse a la Idea eterna, que no es sin más una "generalización" de experiencias particulares de libertad sino su Medida intrínseca. (A lo que Hegel habría respondido, por supuesto, que el Termidor se produce cuando tal actualización directa de la libertad tiene que aparecer como Terror.) Esta aparición de la Libertad en la serie de las temporalidades excepcionales debe insertarse, junto con el tiempo mesiánico enunciado por vez *primera por Pablo –el tiempo en que "el fin está cerca", el tiempo del fin del tiempo* (como lo caracteriza Giorgio Agamben) cuando, en un "estado de emergencia" ontológico, hay que suspender la plena identificación con la identidad socio-simbólica propia y actuar *como si* esta identidad careciera de importancia, fuera indiferente. (Hay que distinguir estrictamente esta temporalidad excepcional de la suspensión extático-carnavalesca del Orden en que las cosas se vuelven del revés en una orgía generalizada.)

Esta historia del Deleuze hegeliano se prolonga hasta el infinito. Cuando, en referencia a Darwin, Deleuze pone el énfasis en que las variaciones en el seno de un género universal no son las particularidades inesenciales y contingentes de una especie (las diferencias "irracionales" conceptualmente irrelevantes entre los individuos), sino momentos cruciales de la evolución, de la aparición de lo Nuevo, ¿no es más hegeliano de lo que estaría dispuesto a admitir? Y lo que es más, ¿no está la "transición de fase" deleuziana extrañamente cerca de la vieja noción hegeliana (y, más tarde, materialista dialéctica) del paso de la cantidad a una cualidad nueva, es decir de la crítica hegeliana a la consideración de la cantidad con independencia de la cualidad? (No es extraño que una de las referencias de Deleuze en este punto sea Ilya Prigogine, quien, caso único entre los teóricos actuales,[1] ha tenido el valor de señalar que, tomada en sí misma, fuera de su papel ideológico, la filosofía del materialismo dialéctico no está exenta de méritos.) Así pues, ¿y si, como en el "devenir ballena" de Ahab, el mismo Deleuze está prendido en un extraño "devenir Hegel?". La diferencia entre Hegel y Deleuze es aquí mucho más difícil de determinar de lo que puede parecer: *grosso modo*, Deleuze pretende afirmar la primacía

1 Véase Ilya Prigogine, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (New York, W. H. Freeman, 1981).

del proceso genético de diferenciación frente a cualquier modo de Ser universal, mientras que el objetivo de Hegel consiste en introducir el (auto) movimiento en el corazón mismo de la universalidad conceptual. No obstante, en este sentido, ¿no es también Hegel un "nominalista conceptual" como Deleuze? Cuando Deleuze concibe la universalidad como individual, ¿no se acerca de nuevo a la noción de la individualidad como universal de Hegel (en la negación referida a sí misma de sus propiedades particulares)?

El gran motivo anti-hegeliano de Deleuze es el de la positividad absoluta, su completo rechazo de la negatividad. Para Deleuze, la negatividad hegeliana es precisamente la manera de subordinar la diferencia a la Identidad, de reducirla a un momento superado de auto-mediación de la identidad ("la identidad de la identidad y de la diferencia"). La acusación contra Hegel es, pues, doble. Hegel introduce la negatividad en la pura positividad del Ser, *y* Hegel introduce la negatividad con el propósito de reducir la diferenciación a un momento subordinado/superable del Uno positivo. Lo que sigue siendo impensable para Deleuze es una negatividad que no *sea* más que un simple desvío en el camino de la auto-mediación del Uno. Nos sentimos tentados de defender a Hegel en este punto: lo que hace Hegel, en relación con la negatividad, ¿no es una inaudita *"positivación" de la propia negatividad*? Recuérdense las líneas más famosas de todas las historias de Sherlock Holmes, que se encuentran en "Silver Blaze": "'¿Existe algún otro detalle acerca del cual desearía usted llamar mi atención?' Sherlock Holmes contestó: 'Sí, acerca del curioso incidente del perro durante la noche'. Gregory exclamó perplejo: '¿El curioso incidente del perro? Pero si esa noche el perro no hizo nada' 'Ése es precisamente el curioso incidente' contestó... Sherlock Holmes."

La ausencia misma es percibida aquí como un hecho positivo; así nos encontramos en un curioso ámbito en que las ausencias acompañan a las presencias como otro conjunto más de hechos positivos. Quizá es así como debería leerse a Pascal: "Un retrato incluye la ausencia y la presencia, lo agradable y lo desagradable. La realidad excluye la ausencia y lo desagradable."[1] Una representación figurativa (sinónimo aquí de lo que Deleuze llama el flujo del Acontecimiento del Sentido) es una textura inmaterial en la que las propias ausencias tienen existencia positiva, en contraste con Real corporal en que, como hace notar Lacan, no falta nada, no hay ausencias. Cuando, en febrero de 2003, Colin Powell se dirigió al Consejo de Seguridad de la ONU para defender el ataque a Irak, la delegación estadounidense solicitó que la gran reproducción del "Guernica" de Picasso, situada en la pared de detrás del podio del orador, fuera cubierta por un ornamento visual diferente. Aunque la explicación oficial fue que el "Guernica" no ofrecía el adecuado telón de fon-

[1] Pascal, *Pensées*. Pensamiento 243 en la edición de Michel Le Guern en *Oeuvres Complètes* (Paris, Gallimard, vol. 2). *(N. del T.)*

do más adecuado para la transmisión televisiva del discurso de Powell, a todos les quedó claro de qué tenía miedo la delegación de su país: de que el "Guernica", que tiene fama de ser un cuadro "sobre" los catastróficos resultados del bombardeo por las fuerzas aéreas alemanas de la ciudad española durante la guerra civil diera lugar a "asociaciones erróneas" si se utilizaba como telón de fondo a la intervención de Powell en defensa, precisamente, del bombardeo de Irak por la fuerza aérea de los USA, muy superior al de la aviación alemana. Éste es el poder de la negatividad en su forma más elemental. Si la delegación norteamericana se hubiera abstenido de solicitar que el "Guernica" fuera cubierto, probablemente nadie hubiera asociado el discurso de Powell con la pintura colgada a su espalda. Fue el propio cambio, el propio gesto de ocultar el cuadro, lo que atrajo la atención sobre él y dio lugar a la "asociación errónea", confirmando así su verdad.

Otro vínculo subterráneo entre Deleuze y Hegel es el de la *inmanencia*. Si alguna vez ha habido un filósofo de la inmanencia incondicional es precisamente Hegel. El procedimiento elemental de Hegel tiene su más cumplida formulación en el lema, de la introducción a la *Fenomenología*, según el cual la diferencia entre el Para sí y el En sí es ella misma "para nosotros": somos nosotros, en la inmanencia de nuestro pensamiento, quienes experimentamos la distinción entre la manera en que las cosas se nos aparecen y la manera en que son en sí mismas. La distinción entre realidad aparente y trascendente es de por sí un hecho de nuestra apariencia empírica; cuando decimos que una cosa es en sí, esto significa, en cierto modo, que se nos *aparece* en esta forma de ser. Más en general, la inmanencia absoluta determina asimismo el estatus de la crítica de Hegel a Kant y la aprehensión kantiana de las antinomias/contradicciones. Lejos de vedarnos el acceso a la Cosa en sí, el carácter antinómico o contradictorio de nuestra experiencia de una Cosa es lo que nos pone en contacto directo con ella. Ésta es también la forma en que Hegel se habría acercado a Kafka. El Castillo o el Tribunal "en sí mismos" no son más que una proyección reificada del movimiento inmanente de nuestro pensamiento-experiencia; no es la Cosa-Castillo inaccesible lo que se refracta inadecuadamente en nuestra experiencia inconsistente. Por el contrario, el espectro de la Cosa-Castillo es el *resultado* de la refracción intrínseca-inmanente de nuestra experiencia. Y, por último, ¿no se apoya también el paso de una a otra "figura de conciencia", en la *Fenomenología*, en el giro hacia la inmanencia absoluta? Cuando Hegel refuta el ascetismo, no declara que sea inadecuado a la situación objetiva de las cosas, sino que simplemente lo compara con la VIDA-PRÁCTICA inmanente del sujeto ascético. Es esta práctica (en términos deleuzianos, lo que un sujeto ascético "hace" con el ascetismo, en nombre de él) la que refuta lo que el ascetismo "es".

El envite del concepto de "plano de consistencia" de Deleuze, que apunta en la dirección de la inmanencia absoluta, es el de la insistencia en la univocidad del ser. En esta "ontología plana", todos los entes heterogéneos de un ensamblaje pueden

ser concebidos al mismo nivel, sin prioridades o excepciones ontológicas de ningún tipo. Por referirse a las bien conocidas paradojas de la clasificación inconsistente, el plano de consistencia sería algo como una mezcla de elementos arrojados de consuno en una multitud de criterios divergentes (recordemos la famosa taxonomía de Borges (perros castaños, perros que pertenecen al emperador, perros que no ladran... hasta perros que no pertenecen a esta lista). Sería fácil en exceso salir aquí con la réplica de que lo Real lacaniano es precisamente lo que resiste a la inclusión en el plano de consistencia, la Causa ausente de la heterogeneidad del ensamblaje. ¿No se trata más bien de que este "plano de consistencia" es lo que Lacan denomina el lado "femenino" del "no-todo",[1] sin ninguna excepción y, por esta misma razón, sin ningún medio de totalización? Cuando, justo al final del *Seminario XI*, Lacan se refiere a Espinosa como el filósofo del significante universal y, como tal, en las antípodas de Kant,[2] incide en el mismo problema: Espinosa es el filósofo del *assemblage* femenino, frente a Kant como filósofo de la Excepción masculina (la Ley moral que suspende la imbricación de las causas y efectos fenoménicos). El espinosiano Uno-Todo es así lo Real no totalizado, lo que nos devuelve a la tesis fundamental de Lacan: lo Real no es simplemente exterior a los simbólico sino, más bien, lo Simbólico mismo privado de su exterioridad, de su excepción fundante.

¿Y Hegel? ¿Y si Hegel "feminizó" de nuevo a Kant al reducir la oposición ontológica kantiana entre los fenómenos y la Cosa en sí a la tensión absolutamente inmanente que es inherente a los propios fenómenos? Así, ya en Hegel, la lógica de la Transgresión, la idea de que para alcanzar la Verdad o la Realidad última, hay que violar el orden superficial (con sus reglas) y forzar el paso a otra dimensión subyacente oculta, se suspende. Sin duda alguna, Hegel habría suscrito sin reservas la mordaz observación de Deleuze sobre Bataille, el último pensador de la Transgresión:

> Transgresión, un concepto bueno para seminaristas bajo la ley de un Papa o de un cura, los embusteros. Georges Bataille es un autor muy francés. Convirtió el pequeño secreto en la esencia de la literatura, con una madre dentro, un cura debajo y un ojo arriba.[3]

En un relato tardío de Somerset Maugham, se habla de un viejo francés que tiene una concubina pagada. Cuando la encuentra en la cama con un joven y ella le

---

[1] Véase el capítulo VI de Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore* (Paris, Editions du Seuil, 1975). Ed. esp. *El Seminario, libro 20, Aún* (Barcelona, Paidós).

[2] Jacques Lacan, *The Four Concepts of Psycho-Analysis* (New York, Norton, 1977, p. 253). Ed. esp. *El seminario, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, libro XI* (Barcelona, Paidós).

[3] Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues II* (New York, Columbia University Press, 2002), p. 47.

confiesa que realmente se aman, propone una solución única. Los amantes tendrán que casarse; él les proporcionará un apartamento y un trabajo para el joven, y el precio será que, dos veces por semana, mientras el marido esté en el trabajo, el viejo podrá visitar a la esposa y hacer el amor con ella. La solución invierte pues la situación normal: la joven, en lugar de vivir con un viejo y engañarle con un amante, vivirá con el hombre a quien realmente ama y le engañará con un viejo poco atractivo. ¿No proporciona esta historia la más clara escenificación de la transgresión de Bataille? El horizonte último de este autor es la tensión entre la homogeneidad y su exceso heterogéneo; entre lo profano y lo sagrado, el dominio del intercambio y el exceso del gasto puro. (Y, en la medida en que la oposición de Bataille entre homogeneidad y heterogeneidad repite la pareja lacaniana de S_2 y S_1, la cadena de los significantes ordinarios y el Significante Amo, así es como debe leerse también la serie de los S_1 en el seminario de Lacan *Encore*: no como una serie ordinal sino como la serie de los excesos mismos.[1] O, por decirlo a la manera de Chesterton: el milagro ya no es la excepción irracional que perturba el orden racional, puesto que *todo* se convierte en milagro; ya no hay necesidad de postular el exceso frente a la normalidad, ya que *todo* pasa a ser exceso; el exceso está en todas partes, con una intensidad insoportable. En esto reside la verdadera transgresión. Se produce efectivamente cuando la tensión entre la realidad fenoménica ordinaria y el exceso transgresivo de la Cosa Real es abolida. En otras palabras, el agente verdaderamente subversivo afirma la univocidad del Ser, reuniendo todos los elementos heterogéneos en el mismo "plano de consistencia." En lugar del falso heroísmo ridículamente patético de forzar el Orden establecido con la vista puesta en su traumático núcleo trascendente, nos encontramos con una enumeración profundamente indiferente que, sin pestañear, sitúa en la misma serie ética y sodomía.

HEGEL 2: DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA ONTOLOGÍA... Y VUELTA ATRÁS

Lo anterior nos conduce al motivo hegeliano fundamental de Deleuze, su inversión de la relación estereotipada entre un problema y su solución (o sus soluciones), su afirmación de un *exceso* irreducible del problema sobre su solución (o soluciones), que es lo mismo que el exceso de lo virtual sobre sus actualizaciones:

> En el enfoque de Deleuze la relación entre los problemas explicativos bien planteados y sus soluciones verdaderas o falsas es el equivalente epistemo-

[1] Véase el capítulo XI de Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore*. Ed. esp. cit. *Aún*.

lógico de la relación ontológica entre lo virtual y lo actual. Los problemas explicativos aparecen como el equivalente de las multiplicidades virtuales, puesto que, como señala el autor, "lo virtual posee la realidad de una tarea que hay que llevar a cabo o de un problema que hay que resolver". Las soluciones individuales, por otra parte, aparecen como el equivalente de los seres individuos actuales: "Un organismo no es nada más que la solución de un problema, lo mismo que sus órganos diferenciados, como el ojo que resuelve un problema de luz."[1]

Las consecuencias filosóficas de "esta relación íntima entre la epistemología y la ontología" son cruciales: hay que dejar atrás la oposición tradicional entre una y otra. La cuestión no consiste ya en que nosotros, sujetos de una investigación científica empeñados en la difícil tarea de tratar de conocer la realidad objetiva mediante una aproximación gradual a ella, formulemos y resolvamos problemas, contando con que la realidad *está* ahí fuera, plenamente constituida y dada, inalterada por nuestro lento progreso. En una vía propiamente hegeliana, nuestro penoso progreso en el conocimiento, nuestras confusiones, nuestra busca de soluciones, es decir precisamente todo lo que parece que nos *separa* de lo que la realidad exterior es realmente, es ya el más íntimo constituyente de la realidad misma. Cuando intentamos establecer la función de algún órgano en un animal, estamos repitiendo pues, el propio proceso "objetivo" a través del cual el animal "inventó" ese órgano como solución de un problema. Nuestro proceso de aproximación a la realidad objetiva constituida repite el proceso virtual del Devenir de esta misma realidad. El hecho de que no podamos "conocer plenamente" nunca la realidad no es pues un signo de la limitación de nuestro conocimiento sino el signo de que la realidad misma es "incompleta", abierta, una actualización del proceso virtual subyacente del Devenir.[2]

---

[1] Manuel Delanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (New York, Continuum, 2002), p. 15.

[2] También es así como Deleuze determina la diferencia entre la filosofía y la ciencia. La ciencia busca soluciones, la filosofía trata de plantear problemas que orienten a los científicos en su búsqueda de soluciones. Hay, no obstante, una ambigüedad fundamental en la manera en que Deleuze caracteriza la filosofía como sintagmática, en contraste con la noción de paradigma científico de Khun (es decir, de la ciencia como paradigmática). La ciencia es un procedimiento de movimiento lento, un procedimiento de estructura coagulada, una reducción a un sistema fijo de coordenadas funcionales, en contraste con la aceleración filosófica del movimiento. Por otra parte, Deleuze afirma que la ciencia opera en un tiempo serial (desarrollo lineal, ruptura, reconexión), mientras que la filosofía opera según un tiempo "estratigráfico" en el que lo posterior se superpone siempre a lo que viene antes. ¿Pero no es precisamente *sintagmático* el tiempo serial (sucesión lineal en el tiempo), en contraste con la cristalización "estratigráfica", a saber, la superposición *paradigmática*? La clave reside en las implicaciones exactas de estas dos modalidades de tiempo: la superposición paradigmática "estratigráfica" es precisamente el resultado final del tiempo que se actualiza a sí mismo en un pliegue interno, de una imagen cristalizada del pasado que se superpone en una imagen futura, mientras que el tiempo de la ciencia es el del movimiento lineal temporal de la realidad constituida *en* el tiempo. Así pues, la oposición verdadera no es simplemente la que se da entre el movimiento y la es-

Esta característica reflexiva peculiar en virtud de la cual el sujeto asume la inexistencia del gran Otro es la que define la posición objetiva del analista, lo que Lacan denomina el "discurso del analista", al tiempo que insinúa con claridad que ésta es efectivamente la posición de Hegel. En el Seminario XVII (*L'envers de la psychanalyse*), Lacan, de manera inconsistente en apariencia, califica a Hegel como el "más sublime de los histéricos", como una figura ejemplar de Amo, como el modelo del discurso de la Universidad. En la página 2, Lacan subraya que "resalta en Hegel (*c'est saillant chez Hegel*") que la filosofía "se sitúa en el nivel del discurso del amo", mientras que en la página 38, se llama a Hegel "el más sublime de los histéricos (*le plus sublime des hysteriques*)", y, en la página 200, se habla de "Hegel, el sublime representante del discurso del conocimiento (*le discours du savoir*), y del conocimiento universitario (*savoir universitaire*)".[1] Es fácil advertir que cada una de estas designaciones se justifica en sus propios términos. El sistema de Hegel es el caso extremo del conocimiento universitario que pretende abarcarlo todo y situar cada tema particular en el lugar que le corresponde; si alguna vez ha existido la figura del Amo dominante en la historia de la filosofía, ésta es la de Hegel. Su procedimiento dialéctico tiene su más precisa determinación en la histerización permanente (el cuestionamiento histérico) de la figura hegemónica del Amo. ¿En *cuál* de estas tres posiciones está el Hegel "real"? La respuesta es obvia: *en la cuarta*, el discurso del analista, y para señalar esta dirección, Lacan, en su seminario dedicado a los cuatro discursos, aplica a Hegel las primeras tres posiciones (Amo, Histérico, Universidad), excluyendo la cuarta. ¿No nos encontramos aquí ante un claro ejemplo de la lógica de la tetera prestada, que Freud menciona para hacer transparente el extraño procedimiento de los sueños, es decir, la enumeración de respuestas mutuamente excluyentes ante un reproche (en este caso, el de que devolví a un amigo una tetera rota): 1) nunca te he pedido que me prestes una tetera; 2) te la devolví sin ninguna rotura, 3) la tetera ya estaba rota cuando me la dejaste? Para Freud, tal enumeración de argumentos inconsistentes confirma, claro está, *per negationem* aquello mismo que se esfuerza en negar: que te devolví una tetera rota. O, en el caso de Hegel, que éste ocupa la posición del analista. Una prue-

---

tructura estática, sino entre el movimiento *en* el tiempo, correlativo a un orden paradigmático, y el movimiento *del* tiempo mismo en un cortocircuito de pasado y presente. El movimiento final, la subversión última del orden estático, es la estasis "estratigráfica" misma en la que pasado y futuro coinciden en una imagen cristalizada superpuesta.

[1] Debo estas indicaciones a Mladen Dolar. E, incidentalmente, la determinación última de Hegel como el representante del discurso de la universidad debe leerse sobre el trasfondo de la referencia de Lacan a la interpretación de Hegel desarrollada por Alexandre Kojève, que considera el Estado burocrático estalinista como la actualización histórica del "final de la historia" hegeliano. No es extraño que, para Lacan, "lo que domina en lo que se llama comúnmente la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas es la Universidad" (Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII: l'envers de la psychanalyse*, p. 237. Ed. esp. *El Seminario de Jacques Lacan, libro XII: El reverso del psicoanálisis*, (Barcelona, Paidós), p. 221.

ba adicional de este hecho es la afirmación lacaniana de que el discurso del analista no es sólo uno más entre los cuatro; es al mismo tiempo un discurso que aparece en el propio paso de un discurso a otro, en el del discurso del Amo al de la Universidad, por ejemplo. Así pues, si el discurso del analista se localiza en el propio paso o transición de un discurso a otro, ¿no es la posición de Hegel, que es un Amo, un Histérico y el agente del discurso de la Universidad, la de una incesante transición entre esos tres discursos, es decir, la posición del analista?

Llegados a este punto, podemos establecer claramente lo que puede considerarse como el malentendido crucial de Deleuze en relación con la posición de Hegel contra/más allá de Kant: Deleuze sigue leyendo a Hegel a la manera tradicional, como el autor que vuelve desde Kant a una metafísica absoluta que articula la estructura lógica del Ser totalmente autotransparente y plenamente actualizada. Ya en *Diferencia y repetición*, Deleuze interpreta las Ideas trascendentales de Kant desde la perspectiva de su noción de "problematicidad", como el exceso de la pregunta sobre las respuestas a ella: Una Idea trascendental designa no un ideal sino un problema, una cuestión, una tarea, a las que ninguna respuesta, ninguna actualización, puede satisfacer plenamente. Así pues, Deleuze sólo puede interpretar el exceso del problema en relación con sus soluciones como un motivo antihegeliano, en la medida en que percibe a Hegel como aquel que, por así decirlo, colma las fisuras del sistema kantiano y pasa de la abertura e indeterminación de Kant a la completa actualización/determinación del concepto.[1] Pero, ¿y si Hegel no *añade* ningún contenido positivo a Kant, no colma las fisuras? ¿Y si se limita a llevar a cabo un cambio de perspectiva en virtud del cual el problema aparece ya como su propia solución? ¿Y si, para Hegel, el "conocimiento Absoluto" no es la posición absurda de "conocer todo" sino la visión de que el camino hacia la Verdad es ya la Verdad misma, de que el Absoluto es precisamente –por decirlo en términos hegelianos– la virtualidad del eterno proceso de su propia actualización?

Nos hallamos, pues, en el corazón mismo del problema de la *libertad*: la única manera de salvar la libertad es por medio de ese cortocircuito entre la epistemología y la ontología. En el momento en que reducimos nuestro proceso de conocimiento a un proceso externo a la cosa misma, a un acercamiento incesante a la cosa, la libertad se pierde, porque la "realidad" es concebida como un orden del Ser positivo y completo, como un dominio ontológico exhaustivo y pleno. La inconsistencia de Kant a propósito de la libertad es aquí crucial en su necesidad estructural. Por una parte, el sujeto es libre en su sentido nouménico, y su libertad atestigua el hecho de que no pertenece al reino del encadenamiento fenoménico

[1] Para una exposición detallada de la manera compleja, cambiante y a menudo inconsistente en que Deleuze se refiere a la tríada Espinosa, Kant, Hegel, veáse Chrisrian Kerslake, *"The Vertigo of Philosophy: Deleuze and the Problem of Immanence"*, en *Radical Philosophy*, 38.

de causas y efectos, de que es capaz de espontaneidad absoluta. Por otra, la espontaneidad es trascendental, no trascendente: es la forma en que el sujeto aparece a sí mismo. Como nos muestran los últimos párrafos de la Parte I de la *Crítica de la razón práctica*, puede ser que, en nosotros mismos en el nivel nouménico, no seamos más que marionetas en manos del Dios todopoderoso. La única solución es, en este punto, la hegeliano-deleuziana (*sic*): trasladar la incompletud y la apertura (el exceso de lo virtual sobre lo actual, del problema sobre sus soluciones) *a la cosa misma*.

Esta trasposición inesperada no deja de tener sus aspectos cómicos. Bertolt Brecht escribió en una ocasión que no hay dialéctica sin humor: las inversiones dialécticas están muy relacionadas con los giros cómicos y los cambios inesperados de perspectiva. En su libro sobre el chiste, Freud se refiere a la bien conocida historia de un alcahuete que trata de convencer a un joven para que se case con la mujer a la que representa, y su estrategia no es otra que la de convertir cada objeción en un elogio. Cuando el hombre dice "¡Pero la mujer es fea!", le contesta "¡Así no tendrá que preocuparse de que le engañe con otros!" "¡Es pobre!" "¡Así ya estará acostumbrada y no le gastará mucho dinero!", y así sucesivamente hasta que, por último, cuando el joven formula un reproche imposible de reinterpretar de esta manera, el alcahuete estalla, "¿Pero qué quiere, la perfección? ¡Nadie es perfecto!"[1] ¿No nos permite también este chiste discernir la estructura subyacente de cualquiera de los regímenes del Socialismo Real? "¡No hay suficiente carne ni buenos alimentos en los almacenes!" "¡Así no tendrá que preocuparse por engordar y tener un ataque cardiaco!" "¡Tenemos poco teatro y poco cine interesantes, y faltan libros buenos!" "¿Acaso no le permite eso cultivar de verdad el arte de una vida social intensa, visitar a los amigos y vecinos?" "¡Es que la policía secreta controla mi vida por completo!" "¡Así puede relajarse y llevar una vida sin preocupaciones!", y así hasta que... "¡Pero el aire está tan contaminado por la fábrica de la esquina que todos mis hijos están enfermos del pulmón y se van a morir!" "¿Qué quiere?". "¡No hay ningún sistema perfecto!"

¿En qué consiste de verdad la delgada línea que separa la tragedia de la comedia, la visión trágica final del último momento de un chiste? En muchos buenos chistes, el giro final inesperado se produce cuando la propia posición de enunciación

---

[63] Es interesante señalar que, cuando Lacan vuelve a contar esta historia, en su Seminario V sobre *Les formations de l'inconscient* (Paris, Ed. Du Seuil, 1998). (Ed. esp. *El Seminario, libro 5. Las formaciones del inconsciente.* Barcelona, Paidós) omite la inversión final –la característica que hoy nos parece propiamente como la realmente "lacaniana", y se limita a decir que el juego de observaciones y preguntas se prolonga indefinidamente. ¿No es este desliz la mejor prueba de que en este periodo (mediados de los cincuenta), Lacan estaba todavía atrapado por el proceso significante de interpretación ininterrumpida, incapaz de conceptualizar adecuadamente la necesidad estructural de un corte que interrumpa esta incesante corriente significante?

cae en el contenido enunciado. Recordemos la conocida historia de un judío y un polaco que viajan en el mismo compartimiento del tren. El segundo empieza una conversación y le pregunta al judío, "¿Dígame, cómo se las apañan ustedes para sacarle a la gente hasta el último céntimo?" "Está bien, responde el judío, pero tendrá que pagarme 10 dólares" El judío coge el dinero y continúa, "Bien, por la noche tiene que ir al cementerio y encender allí un fuego con una madera especial..." ¿Qué madera?" pregunta ansiosamente el polaco. "Esto le costará otros diez dólares" le contesta rápido el judío, y así una y otra vez, interminablemente, hasta que el polaco estalla, "Pero no hay ningún secreto oculto, esta historia no tiene fin, lo que usted quiere es sacarme todo mi dinero..." "Ahora podrá ver cómo nosotros, los judíos..." le contesta con calma el judío. En definitiva, lo que el pobre polaco, ávido de aprender y concentrado en el secreto en el que esperaba ser iniciado, había olvidado tener en cuenta era el proceso mismo al que había sido conducido en su búsqueda del secreto. La pregunta es. ¿Qué es lo que podría hacer de esta historia (si no una tragedia auténtica) algo distinto a una broma, una historia con un doloroso sesgo final que no conoce alivio en la risa? ¿Sería suficiente para el polaco llegar a ver las cosas claras, de forma que en un determinado momento exclamara "¡Por Dios! ahora sé cómo los judíos... "? ¿O bastaría con un simple cambio, más dramático? Imagínese al polaco privado hasta de su último penique, su familia arruinada, en su lecho de enfermo y anunciando que ya no tiene dinero, cuando el judío (caricaturizado como la figura maligna) le dice con una sonrisa perversa, "¡No hay ningún secreto! ¿Sólo quería darte una lección y enseñarte de verdad cómo los judíos... !" O, por formular la misma pregunta justo al revés, en el caso de Edipo, puesto que su historia contiene un rasgo homólogo (en su búsqueda, el héroe olvida incluirse él mismo), ¿qué cambio bastaría para convertirla en una comedia? También es posible imaginar una historia similar en relación con *Las bodas de Fígaro*, con el héroe descubriendo de repente que la anciana viuda con la que se ha casado por dinero es realmente su propia madre. ¿No sería posible volver a contar, de esta forma, la historia elemental del cristianismo, es decir, como un chiste con un giro final inesperado? Un creyente se queja, "¡se me había prometido el contacto con Dios, la gracia divina, pero ahora estoy totalmente sólo, abandonado por Dios, necesitado, sufriente, sin esperar otra cosa que una muerte miserable!". En ese momento la voz divina le responde, "¡Ves, ahora estás realmente unido a Dios, a Cristo sufriendo en la cruz!" Si tenemos en cuenta las consecuencias radicales de este movimiento dialéctico elemental, el propio "conocimiento absoluto" hegeliano se nos presenta bajo una nueva luz: ya no como la furiosa pretensión megalomaníaca del individuo llamado "Hegel" que, en la tercera década del siglo diecinueve, había declarado que "conoce y es capaz de deducir todo lo que hay que conocer", sino como un intento de trazar la clausura/finitud radical de un conocimiento fundado en su constelación histórica. En el "conoci-

miento absoluto," las limitaciones de nuestro conocimiento se corresponden con las limitaciones de la constelación conocida misma, y su carácter absoluto surge pues de la intersección de esas dos limitaciones.

Hegel 3: La diferencia mínima

¿En qué reside realmente la diferencia entre Hegel y Deleuze? Quizá la diferencia no es entre inmanencia y trascendencia sino entre flujo e hiato. El "hecho último" del empirismo trascendental de Deleuze es la absoluta inmanencia del flujo permanente del puro devenir, mientras que el "hecho último" de Hegel es la irreparable *ruptura* de y en la inmanencia. En este punto, cabría apelar al paso de la teoría especial a la teoría general de la relatividad en Einstein: Para Hegel, el hiato entre los fenómenos y su fundamento trascendental es un efecto secundario del hiato *absolutamente inmanente* de y en los propios fenómenos. La "trascendencia" es el reflejo ilusorio del hecho de que la inmanencia de los fenómenos es inconsistente; está rota y fisurada. Por decirlo de una forma un tanto simplificada, no es que los fenómenos estén rotos, que tengamos una multitud de perspectivas parciales, porque la Cosa trascendental elude nuestra captación; sino que, por el contrario, el espectro de esta Cosa es el *efecto* reificado de la inconsistencia de los fenómenos. Quizá lo que Deleuze no puede aceptar es esa hendidura en la inmanencia (que no es causada por ninguna trascendencia sino que es ella misma su propia causa). Y ahí reside la verdadera lección de Hegel: la inmanencia genera el espectro de la trascendencia porque ya es inconsistente de por sí. Este movimiento tiene su mejor ejemplificación en el "silogismo cristiano", consistente en tres juicios/divisiones (*Ur-Teile)*:

1. El punto de partida es la experiencia de la trascendencia: se empieza por plantear la separación radical entre el hombre y el Dios trascendente, ejemplificada por la figura de Job, sumido en la perplejidad por lo que Dios le está haciendo.
2. En el segundo juicio, esta separación se refleja en el propio Dios, bajo la forma de la escisión entre Dios Padre y Cristo: en la figura de Cristo agonizante en la cruz, Dios mismo se convierte en un ateo cuando se experimenta a sí mismo como abandonado por Dios Padre.
3. Finalmente, tal separación se retrotrae a la que existe entre el hombre y el Cristo hombre, la "diferencia mínima" que los separa. La figura final es la "verdad" de la totalidad del movimiento.

Lo que este silogismo demuestra es que la inmanencia no es el punto de partida sino la conclusión: *la inmanencia no es un hecho inmediato sino el resultado que se produce cuando la trascendencia es sacrificada y se retrotrae a la inmanencia.*[1] Y aquí viene a cuento este conocido chiste que expresa perfectamente la famosa (malfamada) tríada hegeliana: tres amigos están tomando una copa en un bar; el primero dice, "¡Me ha pasado una cosa terrible! En mi agencia de viajes quise decir 'un billete para Pittsburgh' y lo que dije fue 'un piquete para Tittsburgh'. El segundo le contesta, "Eso no es nada. En el desayuno quise decirle a mi mujer '¿Me puedes pasar el azúcar, querida?', pero lo que me salió fue '¡Bruja asquerosa, has arruinado toda mi vida!' Y el tercero concluye, "Esperad y veréis lo que me ha pasado a mí. Después de armarme de valor durante toda la noche, decidí decirle a mi mujer en el desayuno exactamente lo que tú dijiste a la tuya, pero terminé por decir '¿Me puedes pasar el azúcar, querida?'". En el mismo fondo de la desesperación, nos encontramos con la escena familiar más habitual, la del marido que pide a la mujer que le dé el azúcar. En definitiva, el chiste puede ser leído como la manifestación de la génesis oculta de la vida familiar cotidiana, normal: la inmanencia de la vida familiar normal tiene su asiento en esa silenciosa desesperación en la que no sólo traicionamos nuestros sueños sino que ni siquiera somos capaces de estallar en cólera ante esta frustración.

Por decirlo en términos nietzscheanos, la verdad no es una perspectiva, "la verdadera" frente a otra, ilusoria; sólo se produce en el propio *paso* de una perspectiva a otra (¿no es esto a lo que apuntaba Lacan cuando, en su *Seminario XX*, acentúa que el discurso del analista aparece brevemente en cada paso-cambio de un discurso a otro?). René Girard señala lo mismo en referencia al libro de Job. Lo que hace a éste tan subversivo (en suma, tan *verdadero*) es el propio cambio desde una perspectiva (divina) a otra (la de Job), conjugado con la incompatibilidad final de ambas.[2] De manera similar, la inmanencia sólo emerge como el cambio de trascendencia, es decir, en el momento, en que advertimos de repente que el hiato que nos separa del Más Allá trascendente no es más que un efecto de la mala percepción fetichizada del hiato existente en el seno de la propia inmanencia (el hiato entre los fenómenos "ordinarios" y los fenómenos en los que "brilla" el Más Allá). Hay una tríada homóloga en lo referente a lo Real (el inaccesible Más Allá de las representaciones, el núcleo duro en torno al cual circulan nuestras representaciones):

---

[1] ¿No encontramos la misma estructura en el tratamiento psicoanalítico? El autoanálisis es estructuralmente imposible ya que hay que empezar con la ilusión transferencial del "sujeto que se supone que sabe."

[2] Véase René Girard, *Job: The Victim of his People* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 1987).

1. Primero ponemos lo Real como centro duro, que siempre es percibido en forma refractada;
2. a continuación procedemos a la inversión "posmoderna": no hay necesidad de ningún Más Allá de lo Real trascendente, puesto que no hay otra cosa que el juego de las apariencias refractadas;
3. la "síntesis" de las dos posiciones en el regreso a lo Real, pero un Real desustancializado, reducido a una elusiva "diferencia mínima" entre apariencias: lo Real es la propia causa de la refracción, no el núcleo interno más allá de la refracción.

¿Cómo hemos de interpretar lo anterior? En la ingenua polémica marxista sobre la cognoscibilidad de la Cosa en sí, en la década los años veinte del siglo pasado, Karl Kautsky sostuvo que es fácil llegar a la cosa en sí (i.e., establecer la diferencia, en los objetos percibidos, entre lo que es sólo una apariencia para nosotros y la cosa en sí). Es decir, comparamos sencillamente nuestras percepciones del mismo objeto, y lo que difiere en relación con esas percepciones tiene claramente su causa en nuestra percepción mientras que lo que se mantiene idéntico debe pertenecer a la propia cosa percibida. Lo Real lacaniano invierte esta disposición. Mientras que la realidad es lo que se mantiene idéntico ahí fuera, y es percibido por nosotros de una forma siempre parcial y distorsionada, lo Real es la propia causa de la distorsión, esa X a la que hay que imputar que nuestra percepción de la realidad esté siempre distorsionada. Lo Real no es pues el núcleo de un lo Mismo ahí fuera, que nos es inaccesible, sino que se localiza, antes bien, en el propio *hiato* que separa nuestras percepciones; en el "intersticio" entre las percepciones, como diría Deleuze.

Recordemos el viejo y buen ejemplo de la lucha de clases. No hay una concepción "neutral" de la lucha de clases, puesto que cada concepción de la lucha de clases implica ya una toma de partido en relación con ella. Lo "real" de la lucha de clases es, en consecuencia, el propio obstáculo que nos impide adoptar una perspectiva neutral al considerarla. La tercera versión de este silogismo sería la de la verdad misma:

1. Primero, la verdad se postula como el Más Allá inaccesible, algo a lo que sólo podemos acercarnos, algo que siempre se le escapa al sujeto;
2. entonces, el acento se desplaza a la noción psicoanalítica de verdad como algo que se produce en los lapsos y distorsiones, en los "intersticios" del discurso ordinario; la verdad surge cuando se interrumpe o es perturbada la línea continua de nuestra palabra;
3. por último, llegamos a una tercera posición, la de *moi, la verité, je parle.*[1] El cambio del sujeto al objeto es crucial aquí. No es que lo que dice el sujeto sea ver-

[1] "Hombres, escuchad, os estoy comunicando el secreto. Yo, la verdad, hablo." Jacques Lacan, *Ecrits* (New York, Norton, 2002), p. 114. Ed. esp. Los "Escritos", Madrid, Siglo XXI, 1994.

> dad; es la verdad misma la que habla, la que pasa del predicado (una cualificación de las declaraciones del sujeto) al sujeto (de la enunciación). Es aquí donde la verdad pasa a ser un "órgano sin cuerpo" que empieza a hablar.

Las primeras dos versiones comparten la noción de que la Verdad es un más allá inaccesible, son precisamente dos versiones de éste: puesto que su lugar está Más Allá, la Verdad nunca aparece "como tal" sino siempre sólo de la manera refractada/distorsionada, o, por expresarlo con Lacan: *la verité ne peut que se mi-dire*, sólo puede decirse a medias. Únicamente de aquella tercera manera la verdad puede hablar. ¿Cómo? En la forma de una ficción, precisamente, o, por decirlo de otro modo, en la forma del discurso del loco (o más bien del bufón), desde Pablo, que se llamó a sí mismo un bufón, hasta Nietzsche. (En un análisis más cuidadoso, el segundo modo puede subdividirse en dos: ¿es la refracción/distorsión el *efecto* del hecho de que la Verdad persiste afuera, como un en sí nouménico inaccesible, o son esas refracciones "todo lo que hay", sin ningún Más Allá que sea su causa?) ¿Pero no es esa posición, la del uno *por medio del cual la Verdad habla (o actúa) directamente*, la última ilusión perversa? ¿No depende directamente, en forma obvia, de la existencia del gran Otro (como en el "marxismo-leninismo" estalinista, en el que el partido se presenta a sí mismo como el ejecutor de la Necesidad histórica)? Este contraargumento incluye un malentendido crucial: *el "objeto" que empieza a hablar es el objeto que representa la falta/inconsistencia en el gran Otro, por el hecho de que el gran Otro no existe*. "Yo, la verdad, hablo" no quiere decir que la gran Verdad metafísica misma habla a través de mí; quiere decir que las inconsistencias y los errores de mi palabra se conectan con las inconsistencias y el no-todo de la Verdad misma. El "yo, la verdad, hablo" tiene así que ser interpretado junto con "*la verité ne peut que se mi-dire* (la verdad sólo puede decirse a medias)", formulado en el párrafo inicial de uno de sus últimos trabajos, *Television*:

> Yo siempre digo la verdad. No toda la verdad porque no hay modo de hacerlo. Decir toda la verdad es literalmente imposible: fallan las palabras. Pero es esta misma imposibilidad la que permite que la palabra capte lo real.[1]

Lo que esto quiere decir, en definitiva, es que la verdadera tarea del pensamiento es *pensar al mismo tiempo la noción del "objeto que habla" y la inexistencia del gran Otro*. "Yo, la verdad, hablo" no supone la superación mágica del escepticismo y de la incertidumbre, pero sí supone trasladar esa incertidumbre a la verdad misma. (Cristo es un tal objeto que habla, sus palabras ejemplifican el "yo, la verdad, hablo" que aparece en el momento mismo de la muerte del gran Otro en cuanto

---

[1] Jacques Lacan, "Television", *Octubre*, 40 (primavera 1987), 7

Dios). Llegados a este punto, debería superarse la posición de la subjetividad finita, la de "no podemos nunca llegar a conocer la Verdad en sí, sólo podemos lograr vislumbres parciales de ella, nuestro conocimiento está constreñido por nuestra posición subjetiva, no podemos pretender que la verdad hable a través de nosotros... ¿Y si la propia verdad es no-todo, y está afectada por lo real-imposible de un antagonismo insuperable? ¿Pero no sigue también Deleuze este camino? ¿No dice exactamente lo mismo en este pasaje capital de *La imagen-tiempo*?[1]

> Lo que cuenta es... el intersticio entre imágenes, entre dos imágenes: un espaciamiento que hace que cada imagen se arranque al vacío y vuelva a caer en él... Dada una imagen, se trata de elegir otra imagen que induzca un intersticio *entre* las dos... El intersticio es más importante que la asociación... La fisura se ha convertido en primaria, y como tal se hace cada vez mayor... Entre dos acciones, entre dos afectos, entre dos percepciones, entre dos imágenes visuales, entre dos imágenes sonoras, entre lo sonoro y lo visual: hacer ver lo indiscernible, es decir, la frontera...El todo sufre una mutación, porque ha dejado de ser el Uno-Ser, para convertirse en el "y" constitutivo de las cosas, en el entre-dos constitutivo de las imágenes.

¿No es esta estrategia de perseguir, no la diferencia *específica* sino la diferencia *mínima* (la diferencia "pura" que distingue a un elemento no de *otros* elementos particulares sino de *sí mismo* , de su propio *lugar* de inscripción, la diferencia mínima que, en lugar de afianzar la Identidad [específica] del elemento en cuestión, la hace estallar en el infinito [indefinido] proceso generativo de diferenciación), el verdadero núcleo de la dialéctica hegeliana y –podría añadirse– de la "lógica del significante" lacaniana? O, por decirlo más precisamente, ¿No es esta diferencia pura, en tanto que diferencia que, en cierto modo, *precede* a los dos términos entre los que se establece, la verdadera definición de lo Real de un antagonismo? En todos los antagonismos (desde la diferencia sexual hasta la lucha de clases), "la fisura es primaria," como en el ejemplo familiar procedente de Levi-Strauss en el que los dos grabados del mapa de la ciudad se encuentran en la fisura a que da lugar su instersticio, y cada uno de los grabados trata de tapar esa fisura.

Cuando Ernesto Laclau elabora su oposición fundamental entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia, afirma la coincidencia de los opuestos: las dos lógicas no están simplemente en oposición, sino que cada una de ellas, llevada a su extremo, se convierte en su opuesta. Es decir, como el autor señala repetidamente, un sistema de pura diferencialidad (un sistema definido totalmente por la estructura diferencial de sus elementos y sin ningún antagonismo o imposibilidad en su seno) conduciría a una pura equivalencia de todos sus elementos; todos

---

[1] Gilles Deleuze, *The Time-Image* (London, Athlone Press, 1989), pp. 179-180. (Ed. original francesa, *L'Image-Temps;* Paris, Minuit, 1985, a partir de la cual se ha realizado la traducción. Ed. española, *La imagen-tiempo:* estudios sobre el cine; Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.)

serían equivalentes en relación al vacío de su Afuera. Y, en el otro extremo, un sistema de antagonismo radical carente por completo de estructura a no ser la pura oposición entre Nosotros y Ellos, coincidiría con una diferencia naturalizada entre Nosotros y Ellos en tanto que especies opuestas con una existencia real. Sin embargo, desde un punto de vista hegeliano, la limitación de esta lógica es que sigue reposando en dos polos opuestos externamente. El hecho de que cada uno de los opuestos, si se abstrae del otro (i.e., llevado al extremo en el que ya no necesita al otro como su opuesto) cae en ese otro, demuestra sencillamente su mutua dependencia. Lo que necesitamos es dar un nuevo paso desde esta oposición externa (o dependencia mutua) hacia la superposición directa internalizada, lo que quiere decir que un polo –cuando se hace abstracción del otro y se le lleva al extremo– coincide con su opuesto y además que *no hay en primer lugar una dualidad "primordial" entre los polos, sino el hiato intrínseco del Uno.* La equivalencia no es, primordialmente, lo opuesto a la diferencia; en rigor, la equivalencia sólo aparece porque ningún sistema de diferencias puede completarse nunca a sí mismo, y es sólo el efecto estructural de su incompletud. (En forma homóloga, en lo tocante a la diferencia sexual, la mujer no es el opuesto polar del hombre, sino *que hay mujeres porque el hombre no es completo en sí mismo.*) La tensión entre inmanencia y trascendencia es pues también secundaria en relación con el hiato en la propia inmanencia: la "trascendencia" es una suerte de ilusión de perspectiva, no otra cosa que la manera en que (mal)percibimos el hiato/discordia inherente a la propia inmanencia. De la misma forma, la tensión entre lo Mismo y lo Otro es secundaria en relación con la no coincidencia de lo Mismo consigo.

¿Cómo se relacionan, pues, esas dos diferencias, la diferencia mínima entre el elemento y su lugar y la diferencia constitutiva de un antagonismo? La "diferencia mínima" es la que existe entre lo universal y lo particular "supernumerario" que directamente está en el lugar de este universal, un particular paradójico que, precisamente en la medida en que no tiene un lugar en la estructura de lo universal, encarna directamente la universalidad. ¿Y cómo se relaciona este "universal singular" con el antagonismo? La única solución es de carácter radical: el núcleo de un antagonismo no es el conflicto entre las dos partes/polos de un Todo. Es inherente, antes bien, al Todo mismo. Se mueve entre los dos aspectos (o modos, o perspectivas) del Todo: el Todo orgánico estructurado que atribuye a cada uno de los elementos que contiene su propio lugar en el conjunto, y el Todo encarnado en el "universal singular". Es la pugna entre la Sociedad como estructura jerárquica y la Sociedad que los excluidos (el demos, el tercer estado, los disidentes) propugnan. Esta noción de diferencia mínima es también relevante en relación con el malfamado "descentramiento" lacaniano. Cuando Lacan define la subversión psicoanalítica no como la sustitución de un centro (falso) por otro (verdadero), sino como la auténtica posición intermedia de un "centro descentrado", de un centro que no

coincide consigo mismo, su referencia original es, por supuesto, Kepler: la verdadera revolución no fue la de Copérnico (que pone al sol en lugar de la tierra como centro en torno al cual circulan los planetas) sino la de Kepler (que afirmó que los planetas no circulan sino que se mueven en una órbita elíptica plana. ¿Y qué es una elipse, sino un círculo con un centro descentrado/redoblado?). Éste es el fondo sobre el cual Lacan interpreta la revolución freudiana. Consiste no en sustituir el centro antiguo (el ego consciente) por un nuevo centro (el yo (*self*) inconsciente "más profundo") sino en proponer un "centro descentrado" elíptico. ¿Y no reside la absoluta singularidad del cristianismo en el hecho de que ofrece la misma paradoja de un "centro descentrado?" El cristianismo no está a mitad de camino entre el politeísmo pagano y el "puro" monoteísmo judío (o islámico); no añade otros dioses al Único. Opera un descentramiento en ese Dios Único, en forma de "diferencia mínima" que separa a Dios Padre de Cristo.

Esta reinscripción de la exterioridad de una esfera devolviéndola a la esfera misma es el verdadero gesto hegeliano. Para Hegel, la Ley no es simplemente una fuerza totalizadora externa que regula la multitud de delitos/transgresiones, sino la auto-superación inmanente del delito, un delito elevado a lo absoluto, de forma que la oposición de Ley y delito es inherente al delito mismo (y *no*, como nos haría pensar un hegelianismo incorrecto, a la Ley, reduciendo así el delito a un momento subordinado de la auto mediación de la Ley). Esta *tercera* posición es la verdaderamente subversiva: no la Ley como opuesta al delito sino la Ley misma como suprema forma de delito. De la misma manera, la pregunta que hay que formularse no es la de cómo reprime la matriz edípica el libre flujo de las máquinas deseantes, sino más bien la de qué tipo de máquina deseante es Edipo. En términos deleuzianos, dentro del ámbito de las máquinas deseantes nómadas e impersonales hay que aislar "el precursor oscuro" del complejo de Edipo "oficial" (familiar, normalizador, etcétera). O, para decirlo en el lenguaje de Hegel, el complejo de Edipo, en su determinación por oposición, es el lugar en que la propia fuerza de represión de las máquinas deseantes se encuentra A SÍ MISMA en su Otredad, como una entre las demás máquinas deseantes.

La diferencia entre la *doublure* lacaniana (la inconsistencia o grieta en la superficie de la inmanencia fenoménica) y el intersticio de Deleuze está pues en que, para éste, lo que queda en medio incluye la multitud, mientras que, para Lacan, la tensión binaria es aplanada u homogeneizada en el momento en que se transforma en la diferencia de una multitud. Hay algo único en la tensión de un elemento con su inquietante doble, en la diferencia mínima entre un elemento y su lugar. En el momento en el que pasamos del antagonismo singular subyacente a la multidud de antagonismos, asumimos la lógica de una Unicidad no antagónica: la multitud proliferante de antagonismos existe sobre el fondo de un Uno neutral como su medio, no marcado o atravesado él mismo por el antagonismo. Por esto

precisamente es crucial, en lo que se refiere a la política, "privilegiar"un antagonismo sobre todos los demás. La lógica aparentemente inocente del "hoy sabemos que la lucha de clases no es la referencia única de todas las restantes luchas sino sólo una más de las luchas antagónicas que caracterizan la vida social" *pacifica* ya por sí misma el edificio social, neutraliza el impacto del antagonismo. En cuanto a la idea de que el privilegiar el antagonismo en referencia al Uno conduce a la "lógica binaria", hay que insistir en el hecho de que la diferencia sexual, pongamos por caso, señala precisamente la quiebra de la "lógica binaria", la quiebra de la pareja significante que "cubriría" la diferencia sexual; hay diferencia sexual *porque* el significante binario está primordialmente reprimido, como hizo notar Lacan. En otras palabras, el antagonismo de/en el Uno no supone una tensión armoniosa entre los dos (principios opuestos, etcétera), sino que implica la tensión interna, la imposibilidad de autocoincidencia, del propio Uno. O, según la concisa formulación de Alain Badiou, "el ateísmo no es, en última instancia, más que la inmanencia de los Dos".[1]

El movimiento desconstructivo usual es el de "regresar" desde el ámbito de las identidades firmes al proceso contingente de su génesis. A propósito de los fenómenos sociales, pongamos por caso, nos esforzamos en demostrar que la política no es simplemente uno de los ámbitos ("subsistemas") del sistema social global, porque el propio establecimiento de la línea de demarcación entre lo que se tiene por política y lo que no es ya un gesto político por excelencia. De esta forma, los ámbitos no políticos empiezan a derrumbarse como castillos de naipes: la economía de mercado es política, el arte es política, el sexo y el matrimonio son política. Filosóficamente, ¿no es, sin embargo, mucho más crucial la dirección opuesta? En lugar de mostrar que "no hay nada que no sea político", debemos centrarnos en la cuestión opuesta: *¿cómo es que el Ser mismo es* político, cómo es que nuestro espacio ontológico está estructurado de una forma tal que nada en él puede evitar estar penetrado por la política? La respuesta –o más bien una de las respuestas– es, por supuesto la estructura, descrita con anterioridad, del hiato que divide lo Uno desde dentro, la *doublure* intrínseca, como el hecho ontológico más elemental.

Todo lo anterior nos lleva, por último, al tema del *sujeto*, que, de acuerdo con Lacan, surge en el intersticio de la "diferencia mínima", en el mínimo hiato entre dos significantes. En este sentido, el sujeto es "una nada, un vacío, que existe". Ya en el caso de los animales, no podemos especificar su unidad, lo que hace que un organismo sea "uno": esta unidad es siempre ideal, puesto que, si analizamos el cuerpo en cuestión, sólo encontramos partes materiales, no lo que las mantiene unidas. La Unicidad de un organismo se nos escurre entre los dedos. (Estas paradojas ya fueron exploradas en detalle por Hegel en el segundo capítulo de la *Fenomenología* sobre la "Percepción; o la Cosa y la Ilusión".) En este sentido, Uno es

---

[1] Alain Badiou, "*The Scene of Two*,", *Lacanian Ink* 21 (primavera 2003), p. 55.

el nombre del Vacío. Con la aparición de la subjetividad, este vacío se postula como tal –se convierte en Para Sí– y el significante hueco, la marca de este vacío, "representa al sujeto para los otros significantes". En esto reside el paso de Hume a Kant: mientras que Hume trata de demostrar que no existe el Yo (*Self*) (cuando miramos en nosotros mismos, sólo encontramos ideas particulares, impresiones, etcétera, pero no un "Yo como tal"), Kant afirma que ese vacío *es* el Yo.

Esto es, pues, en lo que Deleuze parece errar en su reducción del sujeto a (otra) sustancia. Lejos de pertenecer al nivel de la actualización, de diferentes entes en el orden de la realidad constituida, la dimensión del "sujeto" designa la *reaparición de lo virtual en el orden de la actualidad*. El "sujeto" nombra el único espacio de la explosión de la virtualidad en la realidad constituida. De acuerdo con la *Lógica del sentido*, sentido es el flujo inmaterial de puro devenir, y "sujeto" designa *no* el ente sustancial cuyo "predicado" (atributo, propiedad, capacidad) es el acontecimiento del sentido, sino un tipo de antisustancia, una sustancia negativa/invertida; el punto inmaterial, singular, puramente abstracto que sostiene el flujo de sentido. Ésta es la razón por la que el sujeto no es una persona. Por decirlo en términos deleuzianos, "persona" pertenece al orden de la realidad actualizada, designa la abundancia de propiedades y rasgos positivos que caracterizan a un individuo, mientras que el sujeto está dividido, precisamente en al sentido deleuziano de "dividuo" como opuesto a individuo. Normalmente, los "personalistas" insisten en el carácter único de cada individuo como una *combinatoire* de rasgos que no pueden repetirse nunca y que están entretejidos orgánicamente por un inidentificable y subyacente *je ne sais quoi* como el misterio de la personalidad. El sujeto es, por el contrario, repetible o divisible sin fin; no es *nada más que* ese interminable proceso de división/repetición.

El Sujeto es pues a la sustancia exactamente lo mismo que el Devenir al Ser: sujeto es la "absoluta inquietud del Devenir" (*absolute unruhe des Werdens*),[1] (i.e., un estado de cosas concebido desde la perspectiva de su génesis). Ya Fichte (al que se refiere el propio Deleuze) concibió al sujeto como una pura actividad de autoposición: la actividad no es un predicado/atributo del sujeto precisamente porque el sujeto "es" sólo (existe exclusivamente como) la actividad de su propia autoposición. En otras palabras, el sujeto es un ente puramente virtual en el estricto sentido del término en Deleuze: en el momento en que se actualiza, pasa a ser sustancia.

Por decirlo todavía de otra manera, la subjetividad es el lugar de la "infinitud verdadera". Nada tiene pues de extraño que cuando Deleuze postula la infinitud del puro devenir como la virtualidad que incluye cualquier actualización, sea una vez más secretamente hegeliano. Recuérdese, en la *Lógica* de Hegel, la diferencia

[1] G. W. F. Hegel, *Science of Logia* (Atlantic Highlands, N.J.), Humanities Press Internacional, 1969, p. 545. (Ed. cast. *Ciencia de la Lógica.*)

entre el infinito cuantitativo ("espurio") y el infinito "cualitativo" (verdadero).[1] La primera infinitud reside en el acto de ir más allá, de atravesar lo finito: mientras que lo finito en sí, como resultado objetivo, es una repetición estéril de lo mismo, lo que es infinito es el ACTO mismo de ir más allá. Nos encontramos aquí con la oposición de devenir y ser, de acto y resultado. Si atendemos a los resultados, no hay infinito; lo infinito es propiamente la acucia subjetiva de ir más allá, el "entre" creativo de las dos repeticiones. ¿No es éste un problema que encontramos desde el arte hasta la política? El resultado fijado siempre nos traiciona; lo que importa es el movimiento. Recuérdese el famoso episodio de *El halcón maltés* de Dashiell Hammett, la fórmula más sucinta de la "revolución permanente": Sam Spade narra la historia de cómo fue contratado para localizar a un hombre que súbitamente había desaparecido, abandonando un trabajo estable y a su familia. Spade no es capaz de dar con su paradero. Pero, unos pocos años más tarde, se encuentra con su hombre en un bar de otra ciudad, en la que habita con un nombre falso y lleva una vida extraordinariamente similar a la que había dejado atrás cuando una viga de una obra estuvo a punto de aplastarle la cabeza. Después de beber una copa juntos, el hombre le dice que, aunque ahora hace la misma vida, su desaparición y su nuevo comienzo no han sido en vano. ¿No es también esta repetición un modelo de "diferencia mínima"? En la repetición de lo mismo, aparece el mínimo del exceso subjetivo. O, para referirnos a ello de otra manera, esta "diferencia mínima" no es una diferencia en el nivel del contenido enunciado sino una diferencia en el nivel de la tensión entre enunciado y enunciación. La propia "no diferencia en absoluto" en el nivel del contenido enunciado nos confronta con la diferencia "pura" entre enunciado y enunciación. Lillian Hellman escribió, a propósito de su turbulenta relación con el mismo Hammett, "en los primeros años le decía, 'cuéntame algo más sobre la chica de San Francisco, esa tonta que vivía en el piso de al lado en Pine Street'". Y él se reía y me decía "Vivía en el piso de al lado en Pine Street y era tonta."[2] Aquí, una vez más, encontramos la diferencia entre enunciación y enunciado (contenido) en su expresión más pura: en el nivel del enunciado, la repetición de Hammett no añade nada, mientras que en el nivel de la enunciación (la posición subjetiva desde la que habla), su respuesta es reveladora, puesto que manifiesta una actitud de resignado e irónico auto-distanciamiento. En suma, el propio hecho de que no aprendamos nada nuevo sobre la chica que vivía en el piso de al lado en Pine Street y era tonta, hace que sí aprendamos mucho sobre Hammett. En contraste con ello, el infinito verdadero ofrece la paradoja inversa: la *consecuencia* de la actividad finita es un resultado infinito. Recordemos el tema hegeliano

---

[1] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 226 ss.

[1] Lillian Hellman, "*Introduction*", en Dashiell Hammett, *The Big Knockover* (New York, Vintage Books, 1972), p. v.

del Estado como Sustancia social infinita: miles de voluntades finitas que se afanan y luchan, y llegan al resultado de la auto-relación infinita del Estado. Aquí encontramos de nuevo la tensión *política* entre la celebración del movimiento subversivo infinito y la atención al Resultado. Y lo mismo vale para el propio Cristo. No es su muerte (finitud) en el nivel del contenido enunciado la que afirma la infinitud (eternidad) de su posición de enunciación; sino que, al contrario, es su finitud subjetivamente asumida (la finitud de su posición de enunciación) la que hace nacer la colectividad infinita del Espíritu Santo.[1]

¿Por qué entonces esta peculiar y extrañamente reduccionista, falsa interpretación de Hegel por Deleuze, una interpretación que no persigue (como es norma en sus grandes exégesis) escribir sobre un autor en el famoso "estilo libre indirecto" para permitirle servirse del autor interpretado como su "intercesor" y hablar (articular su propia posición más profunda) a través de él? En lugar de una reapropiación productiva tan violenta, lo que encontramos, en el caso de Hegel (y del complejo de Edipo), es una imagen plana, totalmente homogénea del Enemigo, con el que nos enfrentamos en un claro cara a cara –de "nuestra" posición frente a la "suya– en el que cada uno habla plenamente en nombre de sí mismo, sin expresiones en "estilo libre indirecto" que puedan embrollar la descripción inequívoca. La respuesta se encuentra, quizá, en la perspicua observación de Jameson sobre cómo el impulso de Deleuze hacia el monismo incondicional

> es paradójicamente la fuente de los dualismos posteriores. Porque el propio principio del deseo sería un monismo: todo es inversión libidinal, todo es deseo; no hay nada que no sea deseo, nada que esté fuera del deseo. Esto significa, por supuesto, que el fascismo es un deseo..., que la burocracia es deseo, el Estado es deseo, el capitalismo es fundamentalmente deseo, e incluso que el tan difamado complejo de Edipo tiene que corresponder a un cierto deseo para apoyar sobre él su inveterada autoridad... Si la misión de lo Uno reside en subordinar pares ilusorios, dobles, oposiciones de todo tipo, lo que sucede entonces es que seguimos estando en el dualis-

[1] Algo similar puede decirse a propósito de los diferentes tipos de reflexividad en referencia a la forma en que hombres y mujeres se relacionan con la erección. Para una mujer, la erección de un hombre es claramente una determinación reflexiva de su propio atractivo: lo que ve/interpreta en la erección de su compañero es el reflejo de su propio atractivo (i. e., el hecho de la erección materializa su propia capacidad para excitar al hombre). Para un hombre, por el contrario, puesto que como sabemos por Otto Weininger, una mujer es una formación de su fantasía, el propio atractivo de la mujer desnuda es la proyección de su anhelo sexual. No es sólo que una mujer atractiva excita a un hombre, sino que además el propio atractivo de la mujer es el reflejo en ella del atractivo que suscita en el hombre. Los hombres desean mujeres hermosas, pero hay que considerar también que ser un objeto del deseo es lo que *hace* que una mujer sea hermosa. Aquí habría que repetir las palabras de Marx en relación con el Rey: no es que los hombres deseen a la mujer que es, en sí misma hermosa, sino que su hermosura es una mera objetivación del deseo del hombre. Desde esta perspectiva, la erección es doblemente reflexiva y, como tal, masturbatoria: reinscribe en el cuerpo del hombre la fascinación del propio producto del hombre.

mo, porque la tarea se concibe como la aplicación de la oposición –el dualismo– entre dualismo y monismo.[1]

¿Dónde se encuentra el dualismo aquí? La respuesta nos la proporciona la extraña complementariedad de la relación entre Deleuze y Foucault. La tensión entre Deleuze y Foucault parece tener algunas veces la estructura de una implicación mutua. En el punto extremo de este desarrollo marcado por *Vigilar y castigar* (así como por el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*), Foucault concibe la emancipación/liberación del poder como totalmente inherente al poder mismo. Puesto que el poder genera la propia resistencia a él, el sujeto que trata de liberarse de las garras del poder es ya un producto del poder mismo, de sus mecanismos disciplinarios y de control. Por ejemplo, el propio mecanismo "represivo" que regula nuestras vidas sexuales genera el Sexo como exceso, como "continente oscuro" que necesita ser regulado. De una manera estrictamente simétrica, Deleuze, al menos en el *Anti-Edipo*, concibe la fuerza de la "represión" como inherente al deseo. En una especie de genealogía niezcheana, Deleuze y Guattari tratan de explicar, a partir del propio despliegue inmanente del deseo, la actitud reactiva, negadora de la vida, de la falta y la renuncia. En ambos casos, la estructura es la de la inmanencia absoluta de los dos polos opuestos. Así pues el círculo se cierra , salvo, por decirlo así, desde la dirección opuesta. Por expresarlo en términos hegelianos, en Foucault, el poder, es la unidad que abarca al sí mismo y a su opuesto (es decir la resistencia al sí mismo), mientras que, en Deleuze, el deseo es la unidad que abarca al sí mismo y su "represión" (i. e., su fuerza de anulación). Por supuesto, la pregunta crucial en este caso es, ¿son esas dos operaciones completamente simétricas o hay una disimetría oculta entre ambas? Es *aquí* donde debe seguirse la vía hegeliana: la cuestión es la del Sujeto omnicomprensivo de todo el proceso. Para Deleuze, el (acéfalo, anómalo, impersonal...) Sujeto es el propio Deseo, que abarca/genera su opuesto ("represión), mientras que para Foucault, el (también acéfalo, anónimo, impersonal...) Sujeto es el Poder, que abarca/genera su opuesto (la resistencia). Y el gesto hegeliano en este caso es el hacer estallar desde dentro la unidad de este sujeto presupuesto y omnicomprensivo: el sujeto pasa a ser su predicado. En otras palabras, en el inicio del proceso, el Deseo genera la estructura del Poder, que se postula entonces, retroactivamente, como el sujeto del proceso. Esto es lo que Hegel denomina "el paso especulativo de sujeto a predicado."

En otras palabras, Hegel es en este punto una especie de síntesis dialéctica de las actitudes opuestas de Deleuze y Foucault, es decir, su identidad especulativa. Sólo *tal* "monismo" del propio proceso, con un constante desplazamiento de su sujeto,

---

[1] Fredric Jameson, "*Marxism and Dualism*", en *A Deleuzian Century?* Ian Buchanan (Durham, N. C., Duke Univrsity Press, 1999), p. 30.

nos permite superar de forma efectiva el dualismo. Mientras nos sigamos aferrando a *un* sujeto *tiene que* retornar un dualismo como el propio resultado inherente a nuestro monismo. La paradoja aquí es, por supuesto, que lo que le estamos reprochando a Deleuze es que, al eludir esta dimensión de Hegel, no es suficientemente deleuziano: la deriva de su monismo hacia el dualismo es un testimonio del hecho de que su proceso de Devenir está secretamente anclado a un Sujeto unificado. Cuando Deleuze opone ser y devenir, cuando insiste en que el devenir no el devenir *de* un ser, en tanto que ente fijo, sino un proceso que es el que establece el ser (los seres) y lo(s) transforma, ¿no apunta pues hacia el "juicio especulativo" hegeliano como un proceso en el curso del cual sujeto y predicado intercambian sus lugares, de forma tal que, en definitiva, el proceso no es el proceso *de* un sujeto, sino que genera a partir de sí nuevos sujetos, incluyendo cambios de una subjetividad a otra?[1] Lo que Deleuze ataca, desde su perspectiva hegeliana, como hegelianismo, ¿no es precisamente la concepción del sujeto *como* (todavía) *sustancia*, el fundamento/base idéntico a sí mismo, de un proceso, y no aún $, el sujeto vacío, no sustancial? Esto quiere decir que el tema del sujeto recurre: elude la oposición de intensidades impersonales y entes positivos idénticos a sí mismos. (El último Foucault, barruntó esto cuando replanteó el tema de la subjetividad.)

No obstante, si bien hay un punto de verdad en el reproche de "dualismo" a Deleuze, y en la observación de que la(s) oposición(nes) entre (nómada y Estado, molecular y molar, etcétera, no es simplemente la oposición entre el Bien (nómada) y el Mal (estado...), Deleuze está totalmente lejos de afirmar cualquier tipo de complementariedad entre los dos polos (en el sentido de que, mientras que sólo el Estado molar es opresivo, y sofoca el flujo del deseo, el extremo opuesto, como abolición total del Estado, implicaría una "regresión" al furor psicótico y autodestructivo del puro flujo pre-edípico del deseo). Sería necesario entonces, a juicio de algunos, establecer con claridad un justo equilibrio entre esos dos polos. Así es como Julia Kristeva, entre otros, interpreta e integra a Deleuze: alaba, sí, la liberación que lleva a cabo el autor de la creatividad del deseo frente a las constricciones del poder del Estado; pero previene frente a las consecuencias destructivas de ver en el Estado sólo una barrera negativa que hay que abolir: para evitar la auto-destrucción directa, la abolición revolucionaria total del Estado (existente) revierte siempre en un nuevo Orden, más opresivo incluso que el anterior. En este sentido, Kristeva ensalza la revuelta –la liberación de las fuerzas creativas "salvajes", pre-edípicas, una liberación que no es primordialmente política sino más íntima, psíquica, re-

[1] No es de extrañar que Cutrofello, en su maravillosa prolongación de la *Fenomenología* (que cubre el periodo desde la muerte de Hegel hasta hoy) interprete a Deleuze –*el* anti-hegeliano– como el momento conclusivo de todo el proceso. Ver Andrew Cutrofello, *The Owl at Dawn: A Sequel to Hegel's Phenomenology of Spirit* (Albany, State University of New York Press, 1995).

ligiosa, artística...– y condena la revolución en tanto que implantación de un nuevo Orden, coagulación de las energías creativas de la revuelta.[1] Desde un verdadero enfoque hegeliano, deleuziano y/o lacaniano (una extraña serie de equivalencias en verdad) esta línea argumental debe ser rechazada *in toto*: la radicalidad verdadera no consiste en ir hasta el extremo y destruir el sistema (i. e., en perturbar en exceso el equilibrio que lo sostiene) sino que consiste en *cambiar las propias coordenadas que definen ese equilibrio.* Cuando aceptamos la idea socialdemócrata, pongamos por caso, de la moderna economía capitalista de mercado junto con el Estado de bienestar, es fácil proclamar que hay que evitar los dos extremos (i. e., la total libertad de mercado, por una parte, y la excesiva intervención del Estado, por otra) y encontrar el equilibrio correcto entre las dos. Sin embargo, la verdadera revolución consistiría en transformar la propia balanza global del edificio social, en poner en práctica un nuevo principio estructural de vida social que convirtiera el campo mismo de la oposición entre mercado y Estado en algo anticuado. Consideremos, por ejemplo y dentro de la misma línea, ese lugar común del correcto equilibrio entre la indulgencia permisiva de la espontaneidad y los rigores de la disciplina. La Revolución no es la afirmación de la espontaneidad y el rechazo de toda disciplina sino la redifinición radical de lo que se tiene por espontaneidad o disciplina verdaderas. Por ejemplo, en la revolución filosófica kantiana, la verdadera espontaneidad (trascendental), no se produce cuando sigo mis instintos y necesidades naturales sino cuando ejercito mi libertad, lo que significa que actúo *contra* mis impulsos naturales "espontáneos".

Hay un detalle maravilloso en *Supermán III* (la película): furioso con el mundo, Supermán, convertido momentáneamente en malo, vuela a Pisa y endereza la torre inclinada. Y, efectivamente, ¿qué es lo que hace a Pisa interesante? Es el hecho estúpido de que la torre esté un tanto "desquiciada", que no esté derecha. Así, lo peor que puede hacerse con ella es enderezarla, ya que este acto la sume en la indiferencia al privarla de su signo de reconocimiento. La lección de esta historia es universal y no está exenta de consecuencias ontológicas fundamentales: para que algo exista tiene que reposar en algo que sobresalga, que perturbe el equilibrio. Como nos ha enseñado la cosmología cuántica, el universo surgió del vacío, ex nihilo, por una perturbación/interrupción del equilibrio.

---

[1] Véase Julia Kristeva, *The Sense and Non-Sense of the Revolt* (New York, Columbia University Press, 2000).

El *topos* habitual de la crítica del idealismo es que, en el punto en que la mostración/representación (*logos*) se agota, alcanza su límite, tiene que intervenir un relato (*mythos*). Esto es válido desde Platón hasta Schelling (quien, en sus *Welt-alter*, se propone como objetivo suplementar el auto-desarrollo conceptual hegeliano con el relato de lo Absoluto anterior al *logos*) y hasta Marx (la narración de la acumulación primitiva del capital) y Freud (el relato de la horda primordial). Frente al motivo teológico constante de un oscuro misterio inefable en el corazón mismo de lo divino, de lo que Chesterton llama "una cuestión más sombría y terrible de lo que es posible pensar... una cuestión que los mayores santos y pensadores han temido con razón abordar,"[1] surge la tentación de proponer la vía opuesta: lejos de apuntar hacia la dimensión de lo "irracional", *este misterio irrepresentable en forma narrativa* (excepto en términos de una noción "herética" del mismo Dios como fuente del Mal, etcétera) *es sencillamente el negativo de la claridad del propio concepto*, es decir, la única manera en que puede representarse en un relato la auto-división que caracteriza el auto-movimiento inmanente del Concepto. Dicho de otra forma, cuando (como lo llama Hegel) el pensamiento constreñido al dominio de la Representación o el Entendimiento menciona lo inefable como un Más Allá que no es aprehensible por él, se puede estar seguro de que este Más Allá no es otra cosa que el concepto mismo; la máxima ironía del "mero Entendimiento" es que percibe como "irracional" la propia Razón.

Aquí Hegel se une a Espinosa: la oposición de Espinosa entre imaginación y conocimiento verdadero se convierte en la oposición entre la simple *Vorstellung* (representación), con sus "historias", y el auto-desarrollo de un Concepto. Es una ironía de la historia de la filosofía que sea Schelling, considerado como un "espinosiano" entre los idealistas alemanes, quien lleve a cabo el retorno a la (filosofía como) *relato*. ¿En qué consiste la verdadera revolución filosófica de Schelling? Según la *doxa* académica establecida, Schelling rompió la clausura idealista de la automediación del Concepto al establecer una bipolaridad más equilibrada de lo Ideal y lo Real: la "filosofía negativa" (el análisis de la esencia conceptual) debe ser suplementada con la "filosofía positiva", que se refiere al orden positivo de la existencia. Tanto en la naturaleza como en la historia, el orden racional ideal sólo puede desplegarse sobre el Fondo impenetrable de impulsos y pasiones "irracionales". El clímax del desarrollo filosófico, el punto de vista de lo Absoluto, no es pues la "superación" (*Aufhebung*) de toda realidad en su Concepto ideal sino el medio neutral de las dos dimensiones; lo Absoluto es ideal-real. Pero tal interpretación oscurece

[1] *Chesterton*, *Orthodoxy*, p. 45. Ed. cit. Trad. esp. cit.

la verdadera renovación operada por Schelling: su distinción, formulada por primera vez en su ensayo sobre la libertad humana de 1809,[1] entre la Existencia (lógica) y ese impenetrable Fondo de la Existencia (como lo Real de los impulsos pre-lógicos: este dominio proto-ontológico de impulsos no es simplemente "naturaleza", sino el territorio espectral de la realidad todavía no constituida plenamente. La oposición de Schelling entre lo Real proto-ontológico de los impulsos (el Fondo del Ser) y el Ser plenamente constituido ontológicamente (que, por supuesto, es "sexuado" por la oposición de lo Femenino y lo Masculino) desplaza así de forma radical las parejas filosóficas consolidadas de Naturaleza y Espíritu, Real e Ideal, Naturaleza y Esencia, y otras de esta índole. El Fondo de la Existencia es impenetrable, denso, inerte, y, con todo, al mismo tiempo, espectral, "irreal" y ontológicamente no constituido por completo; mientras que el mundo de la Existencia es ideal y, no obstante y simultáneamente, (en contraste con el Fondo), plenamente "real", plenamente "existente".[2] Esta oposición –entre la realidad plenamente existente y su sombra espectral proto-ontológica– no puede reducirse, a las oposiciones metafísicas tradicionales antes mencionadas (Naturaleza-Espíritu, Existencia y Esencia etcétera). (Por otra parte, debe recordarse aquí que el espacio para este dominio espectral de lo pre-ontológico "que no muere" fue abierto por la revolución trascendental kantiana.) En su tardía "filosofía de la revelación", Schelling elude la dificultad de pensar hasta el final esta oposición y "regresa" (retranslada la oposición) a las parejas filosóficas tradicionales de esencia y existencia, ideal y real, etcétera.[3] El triángulo Espinosa-Hegel-Schelling no es así tan inequívoco como puede parecer. Aunque Espinosa y Hegel comparten el intento de formular la verdad de la religión en forma conceptual, hay, no obstante, un nivel en el que Espinosa está más cerca de Schelling. Pero, para ser más precisos, en lugar de este último

---

[1] Véase F. W. Schelling, *"Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters"*, en *Philosophy of German Idealism*, Ernst Behler, ed. (New York, Continuum, 1987).

[2] La noción de real pre-ontológico es crucial no sólo en relación con la historia de las ideas, sino incluso en relación con el arte y nuestra experiencia cotidiana de la realidad. ¿No está poblada toda la cultura popular contemporánea (pero no sólo en la popular) por entes que se localizan en este dominio pre-ontológico? Recuérdese, dentro de la tradición del horror de Stephen King, la figura espectral de un muchacho, todavía no sexuado, que es "un aparecido", un muerto en vida, completamente corrupto *e* inocente, infinitamente frágil *y* todopoderoso, la encarnación del Diablo en su auténtica pureza. ¿No encontramos la misma figura en el arte moderno de hace un siglo, desde las figuras de George Trakl a las pinturas de Edward Munch, en forma de un muchacho espectral asexuado, este "no nacido" que representa de forma simultánea la inocencia vulnerable y la corrupción completa?

[3] ¿Y no puede aplicarse también lo mismo a Deleuze, como hemos visto? En la *Lógica del sentido*, problematiza la oposición entre el Ser corporal (la compleja estructura de causas y efectos) y el nivel ostensiblemente separado del Devenir (su puro efecto, el flujo estéril e impasible de Sentido inmaterial), socavando así la estabilidad de los viejos pares ontológicos. Sin embargo, posteriormente, con el *Anti-Edipo*, para evitar la dificultad de mantener esta oposición, revive la pareja tradicional de Devenir *versus* Ser, del movimiento productivo dinámico *versus* el orden "reificado" de sus efectos.

mencionemos a Richard Wagner, quien, en relación con el problema que nos ocupa, comparte la actitud fundamental de Schelling. Evoquemos el famoso inicio de la *Religión del arte* de Wagner:

> Puede decirse que cuando la religión se convierte en artificial corresponde al arte salvar la esencia de la religión mediante la construcción de símbolos míticos que la religión quiere hacernos creer que son la verdad literal en términos de su valor figurativo, de forma tal que nos permita ver su verdad profunda escondida por medio de la representación idealizada. Mientras que al sacerdote le preocupa sólo que las alegorías religiosas sean consideradas como verdades objetivas, esto no tiene importancia alguna para el artista, ya que presenta su obra franca y abiertamente como invención suya.[1]

Todo es falso aquí, en este pasaje que es anti-kierkegaardiano por excelencia: su repugnante estetización de la religión, su desatinado antifetichismo, es decir, su rechazo de la creencia en la verdad objetiva/literal en nombre de la "íntima" verdad espiritual. ¿Y si el verdadero fetichismo es la propia creencia en la "verdad profunda escondida" que está debajo de la verdad literal? Wagner está, en este punto, en radical oposición con Espinosa, quien en su *Tratado teológico-político*, fue el primero en proponer una interpretación de la Biblia fundada en la idea ilustrada de Razón universal. Hay que distinguir entre el verdadero sentido interno de la Biblia (que nos es accesible en el presente por medio del análisis filosófico) y el modo narrativo, mítico e imaginario, de su presentación, que está condicionado por el estadio inmaduro de la humanidad en el momento en que fue escrita la Biblia. Como Espinosa señala inequívocamente, si alguien se adhiere a la verdad racional interior de la Biblia, ignorando su contenido narrativo explícito, debe ser considerado como un creyente perfecto; y, viceversa, si alguien sigue servilmente todos los preceptos ritualista de la Biblia pero ignora esa verdad interior racional, debe ser considerado como un no creyente. Son las posiciones de esta índole, las que mueven a reafirmar la obediencia judía a las normas. Incluso más enfáticamente, frente a tal posición debe afirmarse, con toda la fuerza que sea posible, la posición de Kierkegaard en relación con el dogma puro: incluso si se siguen todas las normas éticas del cristianismo, si no se hace en razón de la propia creencia de que fueron reveladas por la autoridad divina de Cristo, uno está perdido.

Aunque opuestas, esas dos interpretaciones son complementarias por su búsqueda de una "verdad" más profunda por debajo de la superficie figurativa. En un caso, esta verdad es el inefable mensaje espiritual interior; en el otro, es la visión conceptual racional. Lo que a ambas se les escapa es, por decirlo como Marx lo ha-

---

[1] Citado de Bryan Magee, *The Tristan Chord* (New York, Henry Holt, 2.000), p. 281.

ría, el nivel de la forma como tal: la necesidad interior de que el contenido asuma esa forma. La relación entre forma y contenido es aquí dialéctica en el sentido hegeliano estricto: la forma articula lo que se reniega en el contenido, su núcleo renegado. Ésta es la razón por la que, cuando sustituimos la forma religiosa por la formulación directa de su contenido "interior," nos encontramos en cierta forma burlados, privados de lo esencial.[1] Lo que está ausente, en definitiva, en Espinosa y en Wagner es la torsión interior por medio de la cual la forma misma es incluida (o, mejor dicho, se inscribe) en el contenido. Ésta es, quizá, la definición mínima de un ACONTECIMIENTO.

UN INTERLUDIO CÓMICO HEGELIANO: EL ESTÚPIDO Y EL MÁS ESTÚPIDO

¿Cuánta gente se ha dado cuenta de que la dialéctica hegeliana es practicada inconscientemente por Dan Quayle y George W. Busch? Pensábamos que con Quayle ya lo habíamos visto todo hace una década. Pero, en comparación con Bush, Quayle parece una persona muy inteligente. En relación con su famoso error de cambiar la pronunciación de "potato" por "potatoe", he de confesar que siempre me ha parecido que Quayle tenía razón en cierto modo: "potatoe" se acerca más a la que Humboldt habría denominado la "forma interior" de "potato". (No obstante, debo admitir que me pasa algo parecido con respecto a la reciente utilización por Busch de "Grecians" en lugar de "Greeks": "Mantened buenas relaciones con los 'Grecians'". "Grecians" parece más elevado, como "thou art" en comparación con "you are", mientras que "Greek" se parece demasiado en su sonido a "geek" (cretino). (¿Fueron realmente sólo un puñado de "cretinos" los fundadores de nuestra noble civilización occidental?"

[1] Ésta es la razón por la que ni la interpretación de la Biblia de Wagner ni la de Espinosa tienen nada que ver con el psicoanálisis, con la interpretación psicoanalítica. Si alguien desea saber lo que es una verdadera interpretación psicoanalítica, debe referirse, pongamos por caso, al diálogo entre Joseph K. y el Sacerdote, que, en *El proceso* de Kafka, sigue la "parábola" sobre la puerta de la ley.

¿Cómo procede realmente la interpretación? Recuérdense las deliciosas y crípticas observaciones de las novelas policíacas: "¿lleva la doncella de la señora unas medias verdes nuevas? Esto quiere decir que habrá pronto una gran guerra europea". El lector se habría sentido engañado si, en la interpretación subsiguiente, se le hubiera mostrado que el llevar medias verdes era la señal capital para otro espía. Una verdadera interpretación tiene que prescindir de este tipo de referencias directas a un código arbitrario, y debe establecerse sobre esta línea: "la doncella adora las medias verdes, y su amante le lleva siempre unas cuando va a verla. Su amante es un criado del embajador alemán; si el embajador alemán hizo ayer una llamada a la señora en presencia de su criado, tenía que ser para conseguir de ella –una espía alemana– los datos secretos que harían posible el ataque alemán..."

¿Cómo, entonces, establecer una comparación entre Busch y Quayle? ¿Están los deslices verbales de Bush, como los de Quayle en sus mejores momentos, a la altura de los disparates supremos de los hermanos Marx ("¡No es extraño que me recuerde usted a Emmanuel Ravelli, porque usted *es* Ravelli!"), o los no menos ingeniosos "goldwynismos", los dichos atribuidos al (legendario) productor de Hollywood Sam Goldwyn (desde "¡Un acuerdo verbal no vale el papel en que está escrito!" hasta el famoso "¡méteme fuera!")? Muchos de los despropósitos de Quayle y Bush siguen la fórmula básica de lo que los franceses llaman *lapalissades*, las declaraciones tautológicas de lo obvio atribuidas a la figura mítica de Monsieur la Palice, como "Una hora antes de su muerte, Monsieur la Palice estaba todavía absolutamente vivo." En rigor, el genial "¿por qué no construimos ciudades en el campo donde el aire es mucho más sano?" de la Palice está muy próximo de la política ecológica del Partido Republicano, perfectamente expresada en el truismo de Bush: "Sé que el ser humano y el pez pueden coexistir pacíficamente".

Aquí ofrecemos algunos ejemplos de este tipo elemental de deslices verbales de Bush y Quayle: "Si no triunfamos, corremos el riesgo de fracasar."/ "un número bajo de votantes es una indicación de que acude poca gente a las urnas."/ "Para la NASA, el espacio es todavía una elevada prioridad." Estas *lapalissades* se hacen aún más interesantes cuando la pura tautología se ofrece con énfasis como una explicación causal. Véase el siguiente dislate de Quayle: "Cuando me preguntaron por los causantes de los disturbios y las muertes en Los Ángeles, mi respuesta fue simple y directa: ¿Quién tiene la culpa de los disturbios? La culpa es de los revoltosos. ¿Quién tiene la culpa de las muertes? La culpa es de los asesinos." (Hay, por supuesto, una lógica política conservadora implícita en esta tautología, a saber, esta cita se basa en una negación implícita: no hay que buscar las causas "más profundas" en las circunstancias sociales; son los autores inmediatos los que tienen toda la responsabilidad.) Y el interés sube todavía cuando, de una manera extrañamente hegeliana, Quayle hace estallar la identidad al oponer la idea y sus ejemplificaciones empíricas: "No es la polución lo que está dañando el medio ambiente. Son las impurezas de nuestro aire y de nuestra agua las que lo están haciendo."

Si bien Bush es incapaz de seguir a Quayle por estos derroteros, no deja en cambio de ponerse a su nivel a la hora de producir deslices verbales en los que la oposición conceptual se eleva al nivel de la autorrelación dialéctica *(Selbstbeziehung)*. Basta con recordar la forma en que planteó en una ocasión la oposición misma entre reversibilidad e irreversibilidad como reversible: "Creo que estamos orientados irreversiblemente hacia una mayor democracia y libertad; pero esto podría cambiar." Es decir, no se trata sencillamente de que las cosas sean reversibles o irreversibles: una situación que parece irreversible puede cambiar a otra reversible. Pero hay todavía un ejemplo más logrado, en este caso de Quayle, de esta reflexividad: "el futuro será mejor mañana." No se trata simplemente de que Quayle cometiera

un error, tratando de afirmar que mañana las cosas serán mejores: en el futuro próximo (mañana), el *futuro mismo* nos parecerá más brillante. ¿No reproduce Bush exactamente la misma estructura en su declaración: "Uno de los denominadores comunes que he encontrado es que las esperanzas crecen por encima de lo esperado"?

Con Quayle, este tipo de reflexión alcanza su punto culminante en una cita en la que la serie de evasiones/negaciones se consuma en el abandono voluntario del cuadro por parte del hablante: "El holocausto fue un periodo obsceno en la historia de nuestra nación. Quiero decir en la historia de este siglo. Pero todos hemos vivido en este siglo. Yo no viví en este siglo." La lógica del progreso es inexorable en esta serie: primero, en su premura por saldar las cuentas con el pasado oscuro de su propia nación, Quayle le atribuye el crimen que *no* cometió; acto seguido se retracta, especificando que ese acto no fue cometido por su nación; después, en un intento desesperado de regreso a la lógica de saldar las cuentas con el propio pasado, constituye una nueva comunidad: no ya "nuestra nación" sino todos nosotros, los que vivimos en el último siglo y somos así corresponsables del holocausto; por último, al darse cuenta del lío en que se ha metido con sus palabras, opta automáticamente por una escapatoria rápida, en un gesto que constituye el perfecto reverso del "méteme fuera" de Goldwyn. ¡Quayle "se excluye dentro" de este siglo. No tiene nada de extraño que, tras este embrollo, realizara esta manifestación que ofrece la caracterización más sucinta de Bush: "la personas realmente singulares pueden acceder a lugares secretos y tener un impacto tremendo sobre la historia."

Hay, no obstante, dos ámbitos en los que Bush supera claramente a Quayle. El primero es el de la dialéctica posmoderna de certeza e incertidumbre. En el pensamiento de Bush, la inseguridad (sobre la figura empírica del enemigo), lejos de disminuir el peligro, se invierte dialécticamente en la mayor de las certezas, la de que *debe ser* un enemigo, tanto más peligroso por el hecho de que no sabemos exactamente quién es. Así pues cuanto mayor sea la incertidumbre sobre el enemigo, mayor será la seguridad de que está ahí, al acecho: "Éste es un mundo que es mucho más incierto que el pasado. En el pasado estábamos seguros, estábamos seguros de que éramos nosotros contra los rusos en el pasado. Teníamos esta certeza, y en consecuencia poseíamos grandes arsenales nucleares dirigidos unos contra otros para mantener la paz... Aunque se trata de un mundo incierto, estamos seguros de algunas cosas... Estamos seguros de que hay locos en este mundo, y de que hay terror, y de que hay misiles y también estoy seguro de esto." Bush aventaja también a Quayle en relación con el giro reflexivo y refinado del sencillo precepto cristiano "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Bush ha aprendido la lección de la dialéctica del deseo de reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: no nos amamos directamente a nosotros mismos; lo que amamos verdaderamente es ser amados por otros, es decir, amamos que los otros nos amen:

"todos tenemos que escuchar la llamada universal de amar al prójimo tal como queremos ser amados nosotros mismos."

¿Qué podría, pues, hacer el infortunado Bush para evitar el triste destino de Quayle y para aliviar la ceguera del estúpido público liberal, que es incapaz de apreciar la oculta finura dialéctica de sus declaraciones? Como todos sabemos, no sólo es verdad que *du sublime au ridicule, il n' y a qu'un pas,* sino que lo mismo es cierto a la inversa. Quizá Bush debería aprender, pues, el arte heideggeriano de producir profundas visiones a partir de inversiones tautológicas. Es decir, cuando recordamos la famosa inversión de Heidegger *"das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens* (la esencia de la verdad es la verdad de la esencia)" o su estrategia retórica de excluir *das Wesen* de un cierto ámbito dentro del ámbito mismo ("la esencia de la tecnología no es nada tecnológico"), no puede dejar de sorprendernos lo fácil que habría sido cambiar algún "bushismo" por un pensamiento profundo: "Éste es el Mes de la Preservación. Tengo en mucho la Preservación. Esto es lo que hiciste cuando te presentaste a presidente. Conseguiste un 'lugar preservardo' *(preserve)*". Esto podría traducirse por: "La esencia de la Preservación no tiene nada que ver con la preservación óntica de nuestros recursos físicos. La esencia de la preservación es la preservación de la esencia de nuestra propia sociedad, y esto es lo que tiene que hacer el presidente de Estados Unidos, aunque, en el nivel óntico vulgar, permita la destrucción de más recursos naturales que en toda la historia previa de Estados Unidos"[1]

El devenir-edípico de Deleuze

Y volviendo a Deleuze, ¿su forma violenta de malinterpretar a Hegel, no es también claramente discernible en su tratamiento del psicoanálisis y en especial de Lacan? Lo que Deleuze presenta como "Edipo" es una simplificación bastante ridícula, si no una falsificación radical de la posición de Lacan. En las últimas décadas de la enseñanza lacaniana, abundan una serie de títulos y subtítulos como *"au-delà de l'Oedipe", "L'Oedipe, un rêve de Freud"* y otros parecidos. Y no sólo esto, sino que además Deleuze presenta la propia figura de Edipo en Colona como una figura post-edípica, como una figura "más allá del complejo de Edipo". ¿Y si, en consecuencia, concebimos el "reverso del Edipo" lacaniano, como una suerte de

[1] Al aprender este arte, Bush volverá a tener la oportunidad de mostrarse como un digno sucesor de Bill Clinton, ya que este rasgo heideggeriano era ya claramente discernible en la etapa de Clinton. Cuando Clinton respondió a la pregunta del fiscal sobre su relación con Monica Levinsky "¿Es verdad que...?" con la pasmosa "depende de lo que usted entienda por 'es'", ¿no estaba apuntando hacia la *Seinsfrage* heideggeriana?

"precursor oscuro" de Deleuze que media entre las dos series: el relato edípico "oficial" normalizado, por una parte, y el campo presubjetivo de intensidades y máquinas deseantes, por otra? ¿Y si es precisamente *esto* lo que Deleuze trata de evitar desesperadamente, este "mediador desvanecido" entre las dos series? Lo que debe hacerse entonces es repetir, en relación con la lectura reduccionista del Edipo (freudiano) (esta otra extraña excepción, en tanto que interpretación simplista, un tanto chapucera), el mismo gesto que el propio Deleuze se impone en relación con Hegel.

En la teoría actual, especialmente en los estudios culturales, la referencia a Edipo le reduce frecuentemente al extremo de un pobre hombre ridículo: la insípida trama de la entrada del niño en la heterosexualidad normativa. Para cumplir esta función retórica, hay que adscribir al complejo de Edipo una multitud de funciones inconscientes. Citemos el siguiente pasaje característico (que por razones tácticas mantendremos en el anonimato): "En el guión edípico, el joven desea conquistar *sexualmente a su madre para poder separarse de ella y empezar a crecer como un* adulto. Para conseguirlo, tiene que destruir a su padre, su competidor sexual." No es, pues, ese padre cuya función "castradora" consiste en separar al niño de la madre. De hecho, el niño tiene que hacer simultáneamente tres cosas incompatibles: conquistar a su madre, separarse por sí mismo de ella y destruir a su padre. Jerry Aline Flieger[1] hizo algo realmente subversivo en su sencillez propiamente hegeliana: reinscribir a Edipo en el territorio deleuziano, retrasladarle a él, (re)descubriendo en tal territorio, una "máquina abstracta", un agente nómada de desterritorialización, el ejemplo supremo de lo que Deleuze y Guattari llaman el "lobo solitario" que representa el límite de la manada de lobos y abre una "vía de escape" hacia el exterior. Y, en efecto, ¿no representa Edipo –este extranjero que siguió *ciegamente* (en los dos sentidos del término) su trayectoria– el límite extremo del rebaño de lobos humanos por el hecho de comprender y vivir el límite extremo de la experiencia humana, y de acabar sus días sólo (o, mejor dicho, con su grupo de exiliados), como, literalmente, un nómada sin techo, un muerto en vida entre los humanos? Así pues, aquí debería repetirse la misma operación que la que, en relación con Hegel, nos ha permitido (re)descubrir en él al filósofo que nos hace ver cómo la necesidad surge de la contingencia, el filósofo de la fluidez vertiginosa de los conceptos en los que el sujeto está permanentemente desplazado. El concepto en que esta "sodomía freudo-lacaniana de Deleuze" debe centrar su atención es, como era de esperar, el de falo, el término deleuziano para este "precursor oscuro." Deleuze lo introduce en *Diferencia y repetición*. "La tormenta estalla entre intensidades diferentes, pero la precede un precursor oscuro (*précurseur sombre*),

[1] Véase Jerry Aline Flieger, *"Overdetermined Oedipus"*, en *A Deleuzian Century?* Ian Buchanan ed. (Dirham, N. C., Duke University Press, 1999).

invisible, imperceptible, que determina por anticipado el camino, pero invertido, como en hueco."[1] Como tal, el precursor oscuro es significante de una metadiferencia:

> Dadas dos series heterogéneas, dos series de diferencias, el precursor actúa como el diferenciador entre estas diferencias. De esta forma, por su propio poder, las hace relacionarse inmediatamente: es el en sí de la diferencia o lo "diferentemente diferente", es decir la diferencia en segundo grado, la auto-diferencia que relaciona lo diferente con lo diferente por sí mismo. Puesto que el camino que traza es invisible, y sólo se hará visible hacia atrás, en tanto que recubierto y recorrido por los fenómenos que produce en el sistema, no tiene otro lugar que aquel del que "falta", ni otra identidad que aquella de la que carece: es precisamente el objeto=X, el que "falta a su lugar" como falta su propia identidad.[2]

O, como lo ha formulado Buchanan de una manera muy concisa: "los precursores oscuros son aquellos momentos de un texto que deben ser leídos en orden inverso si no queremos confundir los efectos con las causas."[3] En la *Lógica del sentido*, Deleuze desarrolla este concepto por medio de una referencia directa a la noción lacaniana de "significante puro": tiene que haber un cortocircuito entre las dos series, la del significante y la del significado, para que el efecto de sentido pueda tener lugar. Este cortocircuito es lo que Lacan denomina el "puntada de alcochado" *(point de capiton)*, la inscripción directa del significado en el orden del significante en forma de un significante "vacío", sin significado. Este significante representa la causa dentro del orden de sus efectos, y subvierte así el orden "natural" (mal)percibido en cuyo seno aparece el significante como el efecto/expresión del significado.

Y, efectivamente, la relación de Deleuze con el campo generalmente designado como "estructuralismo" es mucho más ambigua de lo que puede parecer. No se trata sólo de que la noción de "precursor oscuro" en la *Lógica del sentido* esté desarrollada directamente en términos estructuralistas lacanianos; sino también de que, al mismo tiempo, Deleuze escribió un breve y conciso texto, *"A quoi reconnait-on le structuralisme?"*, un texto conciso y benévolo, que presenta el estructuralismo no como el pensamiento basado en estructuras fijas y transcendentes que regulan el flujo de la experiencia, sino como la experiencia de una teoría consistente del papel del sinsentido como regulador del flujo de sentido.[4] Además, De-

---

[1] Gilles Deleuze, *Differance and Repetition* (New York, Columbia University Press, 1994), p. 119. Ed. esp., *Diferencia y repetición*. (Madrid, Júcar, 1988).

[2] Deleuze, *op. cit.*, pp. 119-20.

[3] Ian Buchanan, *Deleuzism* (Durham, N.C., Duke University Press, 2000), p. 5.

[4] Gilles Deleuze, *"A quoi reconnait-on l'structuralisme?* en *Histoire de la philosophie*, vol. 8: *Le XXéme siécle*, ed. por François Chatelet (Paris, Hachette, 1972), pp. 229-35. (Hay traducción española). Nos tienta afirmar que el giro de Deleuze contra Hegel es, en forma homóloga, un giro contra sus propios orígenes:

leuze se refiere aquí de forma explícita (y lo desarrolla en detalle) a la identificación lacaniana de ese significante como falo.[1] ¿En qué forma hemos de leer, pues, el manifiesto "endurecimiento" posterior de su actitud hacia el "estructuralismo"? ¿Por qué la referencia lacaniana al "precursor oscuro" queda reducida en el Deleuze tardío a la de un "precursor oscuro" convertido en una especie de "mediador desvanecido" cuyas huellas han de ser borradas en el resultado final?

Quizá sea demasiado apresurado desechar el apoyo de Deleuze al "estructuralismo" como una característica correspondiente a una época en la que todavía no era plenamente consciente de su posición básica (el "endurecimiento" sería concebido entonces como una radicalización necesaria). ¿Y si este endurecimiento es, por el contrario, un signo de "regresión", de una falsa "vía de escape," una falsa salida de un cierto atolladero que es resuelto sacrificando su complejidad? Esta es, quizá, la razón por la que Deleuze experimentó su colaboración con Guattari como un gran "alivio": la fluidez de los textos escritos en colaboración con él, el sentido de que ahora, por fin, las cosas marchaban regularmente, es en rigor un alivio ficticio: lo que indica es que logró sustraerse con éxito a la carga del pensamiento. Por eso, el verdadero enigma es: ¿Por qué sucumbió Deleuze a este extraño apresuramiento por "demonizar" el estructuralismo, rechazando su propio arraigo en él (lo que nos permite afirmar efectivamente que el ataque de Deleuze al "estructuralismo" se lleva a cabo en nombre de lo que había tomado del propio estructuralismo, es decir, que es inherente de forma estricta a él)? Una vez más, ¿por qué renegó este vínculo?

¿No es el complejo de Edipo freudiano (en especial en su apropiación interpretativa por Lacan) lo *opuesto* exacto a la reducción de la multitud de intensidades sociales en la matriz padre-madre-yo, la matriz de la explosiva *apertura* del sujeto al espacio social? Para el sujeto, sufrir la "castración simbólica"es una manera de ser arrojado de la trama familiar, impulsado hacia una trama social más amplia. *Edipo, el agente de la desterritorialización.* Pero ¿qué puede decirse del hecho de que, con todo, Edipo "centre" la "perversidad polimorfa" inicial de los impulsos en las coordinadas padre-madre-yo? Para expresarlo más precisamente ¿no es también la "castración simbólica" el nombre adecuado para un proceso por medio del cual el sujeto-niño ingresa en el orden del sentido propiamente tal, el de la ABSTRACCIÓN del sentido, y gana la capacidad de abstraer una cualidad de su inserción en un Todo corporal y para concebir éste, a partir de entonces, como un devenir no atribuido ya a una cierta sustancia? Como lo diría Deleuze, "rojo" deja de re-

Recuérdese uno de los primeros textos de Deleuze, su cordial reseña de la interpretación de la *Lógica* hegeliana por Jean Hyppolite, *Logic and Existence* (Albany State University of New York Press, 1997), pp. 191-195.

Véase Stivale, *op. cit.*, pp. 277-78. Para una exposición más detallada del vínculo entre el "precursor oscuro" y el falo, ver *Logic of Sense*, pp. 227-230.

presentar el predicado del objeto rojo y pasa a representar el puro flujo de devenir-rojo. Así pues, lejos de amarrarnos a nuestra realidad corporal, la "castración simbólica" sostiene nuestra propia capacidad para "trascender" esa realidad e ingresar en el espacio del Devenir inmaterial. ¿La sonrisa autónoma que sobrevive por sí misma cuando el cuerpo del gato desaparece en *Alicia en el país de las maravillas* no representa también a un órgano "castrado", amputado del cuerpo? ¿Y si entonces el falo mismo, como significante de la castración, es la representación de un tal órgano sin cuerpo?

¿No es lo anterior un argumento adicional a favor de la pretensión de que la casi causa de Deleuze es el nombre para el "significante fálico" lacaniano? Recuérdese cómo, según Deleuze, la casi causa "*extrae singularidades del presente*, y de los individuos y personas que ocupan este presente"[1] y, en el mismo movimiento, les proporciona su relativa autonomía en relación con los procesos intensivos y sus causas reales, dotando a estos efectos impasibles de un poder morfogenético. Este doble movimiento ¿no es *exactamente* el de la "castración simbólica" (cuyo significante es el falo)?

Primero, el Acontecimiento impasible-estéril es cortado, extraído, de su base causal viril, corporal (si "castración" quiere decir algo, quiere decir *esto*). Después este flujo de Acontecimiento de sentido se constituye como un campo autónomo por sí mismo, la autonomía del orden simbólico incorporal con relación a sus encarnaciones corporales. La "castración simbólica", como operación elemental de la casi causa, es así un concepto profundamente *materialista*, puesto que da respuesta a la necesidad fundamental de cualquier análisis materialista: "Si tenemos que prescindir del análisis tipológico y esencialista, necesitamos algún tipo de proceso por medio del cual las multiplicidades virtuales sean derivadas del mundo actual y algún tipo de proceso por medio del cual pueda otorgarse alguna forma de coherencia y autonomía a los resultados de esta derivación."[2]

El problema es, por supuesto, el siguiente: la actualización mínima se concibe aquí como la actualización de lo virtual, después de su extracción de lo precedente actual. ¿Es pues *cada* actual el resultado de la actualización de lo virtual precedente (de forma que lo mismo vale para lo actual del que se ha extraído lo virtual actualizado), *o* bien hay un actual que procede a lo virtual, ya que todo virtual tiene que ser extraído de algo actual? Quizá, la manera de salir de este atolladero –¿es extraído lo virtual de lo actual como su efecto estéril-impasible o es el proceso productivo el que genera lo actual?– es la identidad última, absoluta de las dos operaciones, una identidad a la que apunta el propio Deleuze al describir la operación de la "seudo causa" como virtualización (extracción de lo virtual) y, simultáneamente, actualización mínima (la seudo causa confiere a lo virtual un mínimo de

[1] Deleuze, *op. cit.*, p. 166.
[2] DeLanda, *op. cit.*, p. 115.

consistencia ontológica). ¿Y si, como sabemos por Schelling, lo que convierte al campo de potencialidades en realidad actual no es la adición de alguna forma de realidad bruta (de materia), sino más bien la adición de pura idealidad (de *logos*)? El mismo Kant era ya consciente de esta paradoja: el confuso campo de las impresiones se convierte en realidad cuando es suplementado por la Idea trascendental. Lo que significa esta lección decisiva del idealismo trascendental es que la virtualización y la actualización son dos caras de la misma moneda: *la actualidad se constituye cuando se añade un suplemento* VIRTUAL *(simbólico) a lo real pre-ontológico.* En otras palabras, la propia extracción de lo virtual de lo real ("castración simbólica") constituye la realidad; *la realidad actual es lo real filtrado por lo virtual.*

La función de la casi causa es, en consecuencia, intrínsecamente contradictoria. Su tarea es, simultáneamente, impulsar la actualización (otorgando a las multiplicidades un mínimo de actualidad) y contrarrestar la actualización mediante la extracción de los acontecimientos virtuales de los procesos corporales que son sus causas. Estos dos aspectos deben ser concebidos como idénticos. La paradoja, propiamente hegeliana, que se da aquí es que la única manera de que se actualice un estado virtual es que sea suplementado por otra característica virtual. (De nuevo, recuérdese a Kant: ¿cómo se transforma una multiplicidad confusa de sensaciones subjetivas en realidad "objetiva"?) Ésta es la dimensión "fálica" en su dimensión más elemental: *el exceso de lo virtual que sostiene la actualización.* Y esta referencia al significante fálico nos permite también dar respuesta a uno de los reproches habituales a los conceptos lacananianos de falo y castración: la idea de que suponen una especie de cortocircuito histórico, esto es, el reproche de que vinculan directamente la limitación que sirve como condición de la existencia humana en cuanto tal a una amenaza particular (la de la castración) que se funda en una específica constelación patriarcal. El siguiente paso es entonces normalmente el de intentar prescindir de la noción de castración –esa "ridícula" postulación freudiana– alegando que la amenaza de castración es, como mucho, tan sólo una expresión local de la limitación global de la condición humana, que es la de la finitud, experimentada en toda una serie de constricciones (la existencia de otras personas que limitan nuestra libertad, nuestra mortalidad, y también la necesidad de "escoger el propio sexo"). Este movimiento desde la castración a la ansiedad enraizada en la propia finitud de la condición humana es, por supuesto, el ademán filosófico-existencial ordinario de "salvar" a Freud mediante la eliminación del embarazoso motivo de la castración y de la envidia del pene. ("¿Quién puede tomarse hoy en serio todo esto?"). El psicoanálisis es así redimido, transformado mágicamente en una respetable disciplina académica que trata de cómo los sufrientes sujetos humanos pueden hacer frente a las ansiedades de la finitud. El famoso (infame) consejo que Jung le dio a Freud cuando su buque se aproximaba a la costa de Estados Unidos en 1912 (que debería abandonar o al menos limitar el énfasis en la sexualidad para

hacer el psicoanálisis más aceptable para el estamento médico norteamericano) se resucita aquí.

¿Por qué no basta con poner el énfasis en que la "castración" no es más que una instancia particular de la limitación general de la condición humana? O, por plantearlo de una forma ligeramente diferente, ¿en qué forma debe insistirse en el vínculo entre la estructura simbólica universal y la economía corporal particular? El viejo reproche a Lacan es que mezcla dos niveles: el de la estructura simbólica presuntamente neutral-universal-formal y el de las referencias particulares-sexuadas-corporales; que acentúa, en definitiva, que el falo no es el pene como órgano sino como significante, y hasta un significante "puro." ¿Por qué entonces llamar "falo" a este significante "puro"? Como ya estaba muy claro para Deleuze (y no sólo para Lacan), la noción de castración da respuesta a una pregunta muy específica: ¿Cómo se separa el propio proceso simbólico cultural de sus raíces corporales? ¿Cómo *surge* con su autonomía relativa? La "castración" designa el violento corte corporal que nos permite ingresar en el reino de lo no corporal. Y lo mismo vale para el tema de la finitud: la "castración" no es simplemente uno de los casos locales de la experiencia de la finitud; el concepto trata de responder a una pregunta fundamental "architrascendental", a saber, *¿cómo nos experimentamos los humanos a nosotros mismos en tanto que marcados, en primer lugar, por la finitud?* Este hecho no es evidente por sí mismo: Heidegger tenía razón al subrayar que sólo los humanos existen en el modo de "ser-para-la muerte." Sin duda, los animales son "conscientes" también en alguna medida de su limitación, de lo limitado de su poder, etcétera: la liebre intenta ciertamente escapar del zorro. Pero, con todo, no se trata de lo mismo que la finitud humana, que aparece sobre el trasfondo de la actitud narcisista de omnipotencia ilusoria del niño (por supuesto, afirmamos que, para hacernos maduros, tenemos que aceptar nuestras limitaciones). Lo que está al acecho por debajo de esa actitud narcisista es, sin embargo, la pulsión de muerte freudiana, una especie de tenacidad "que no muere" ya denunciada por Kant como un exceso violento que está ausente en los animales, que es la razón de que sólo los humanos necesiten ser educados por medio de la disciplina. La Ley simbólica no domestica y regula la naturaleza, sino que, precisamente, se aplica ella misma a un exceso innatural. O, para acercarnos al mismo complejo desde otra dirección: en lo que tiene de más radical, el desamparo del niño del que habla Freud no es un desamparo físico, la incapacidad de satisfacer sus propias necesidades, sino un desamparo frente al enigma del deseo del Otro, la fascinación impotente frente al enigma del goce del Otro, y la incapacidad subsiguiente para explicarlo en el lenguaje habitual del sentido.

Cuando Roman Jakobson escribió sobre los fonemas y el fundamento corporal del lenguaje, se centró en el hiato crucial entre los gestos encarnados y la flotante red simbólica de fonemas, hiato al que Lacan denomina precisamente "castración".

El argumento crucial de Jakobson es que sólo es el SIGNIFICANTE, no la significación, el que puede llevar a cabo esa tarea de desterritorialización: la significación tiende a revertir a nuestra inserción concreta en el mundo de la vida (el mutuo espejarse antropomórfico premoderno de lo interior y lo exterior es la actitud de significación por excelencia.) Así, el falo, lejos de señalar el arraigo de lo simbólico en nuestra experiencia corporal (su territorialización), es el "significante puro" y, como tal, el verdadero agente de desterritorialización. En este punto, Jakobson introduce la noción dialéctica capital de arraigo secundario en la experiencia corporal. Sí, nuestro lenguaje muestra por todas partes huellas de esta encarnación (la palabra "locomotora" recuerda el perfil de una vieja locomotora de vapor; la palabra "front" (frente) se forma en la parte frontal de nuestra cavidad bucal y la palabra "back" (detrás) en la parte trasera de ella, y todos los ejemplo que se quiera). No obstante, todos esos casos son reterritorializaciones sobre el trasfondo del corte fundamental que es la condición de la significación.[1] Ésta es la razón por la que es necesario abandonar el modelo antropomórfico del mutuo espejarse del lenguaje y el cuerpo humano; la referencia al cuerpo como una trama de referencia fundamental para nuestra comprensión, debe ser abandonada: el lenguaje es "inhumano". (El proceso tiene así tres fases: 1) territorialización primordial como "ensambladura de los cuerpos"; un organismo marca su entorno, establece intercambios con él, en una textura de inscripciones afectivas, tatuajes, etcétera; 2) desterritorialización –el paso a la producción inmaterial, virtual de sentido– que libera las marcas de sus orígenes (enunciador, referencia); 3) reterritorialización: el lenguaje se convierte en un medio de comunicación, prendido al sujeto de la enunciación cuyos pensamientos expresa, a la realidad que designa.

FALO

En consecuencia, ¿qué es la castración simbólica, con el falo como significante suyo? Debe empezarse por concebir el falo como significante, pero ¿qué quiere decir esto? Desde los rituales de investidura tradicionales, sabemos que los objetos no sólo "simbolizan" el poder sino que ponen al sujeto que los adquiere en condiciones de *ejercer* ese poder efectivamente. Si un rey empuña el cetro y ciñe la corona, sus palabras serán tomadas como palabras de rey. Esas insignias son externas, no una parte de mi naturaleza: me las pongo, las llevo para ejercer poder. Como tales, me "castran"; introducen una escisión entre lo que soy inmediatamente y la

[1] Véase Roman Jakobson, *On Language* (Cambridge: Belknap, 1995). (Hay edición española.)

función que ejerzo (i. e., No estoy nunca completamente al nivel de mi función). Esto es lo que la malfamada "castración simbólica" quiere decir. No la "castración como simbólica, no llevada a cabo de manera simplemente simbólica" (en el sentido en que alguien dice, por ejemplo, cuando se le ha privado de algo, que está "castrado simbólicamente), sino la castración que se produce por el propio hecho de que me encuentro atrapado en el orden simbólico y asumo un mandato simbólico. La castración es el verdadero hiato entre lo que yo soy inmediatamente y el mandato simbólico que me confiere esa "autoridad". En este sentido preciso, lejos de ser lo opuesto al poder, es sinónimo de poder; es lo que me otorga poder. Y por eso hay que pensar el falo no como el órgano que expresa inmediatamente la fuerza vital de mi ser, mi virilidad, y todo lo demás, sino, precisamente, como tal insignia, como una máscara que me pongo de la misma manera que el rey o el juez se ponen sus insignias. El falo es un "órgano sin cuerpo" que llevo encima, que está unido a mi cuerpo sin llegar a ser nunca "parte orgánica de él", siempre presente como un suplemento incoherente y excesivo.[1]

Aunque la más reciente práctica sexual "radical" en Estados Unidos parezca relacionada con el hacerse cortes ("cutting"), su lógica de fondo es completamente diferente. En la llamada subincisión (el corte quirúrgico vertical del pene en dos partes, de forma tal que cada una de ellas pueda funcionar por su cuenta, incluida la erección), lo que se persigue no es ninguna forma de autopunición , de infligirse dolor, sino que el objetivo preciso de esta práctica es la duplicación del pene. La pregunta que suscita este hecho es, por supuesto, ¿cómo afecta este desdoblamiento del *pene* al funcionamiento simbólico del *falo* como significante? Aquí, nos es dado observar de nuevo "en la práctica" el hiato que separa al pene-como-órgano del falo-como-significante. Nos sentimos inclinados a sostener que este desdoblamiento del pene, esta presentación de un "pene dividido", lejos de suponer una duplicación simétrica del falo, es un intento de convertir el falo en (otro) *objet petit a*. Una de las definiciones del *objeto a* es que el resto espectral e indivisible de la operación de división, y, en este caso, este resto indivisible es el falo mismo. ¿Y no es el equivalente femenino de esa práctica la de las *butch lesbians* que adoptan actitudes y vestimentas masculinas y que, en su práctica sexual, renuncian a su placer propio, y atienden sólo a dar placer a su compañera (con la ayuda del consolador ("dildos"), etcétera). La paradoja en este caso es que, precisamente al adoptar la máscara masculina, las *butch lesbians* representan la posición subjetiva femenina en su forma más pura, la de la *jouissance* del Otro por oposición a la *jouissance* fálica.

[1] E incidentalmente, en la medida en que uno acepta la lectura "freudiana de la torre de la misión de San Juan Bautista en *Vértigo* como "fálica" hay que acentuar el hecho, bien conocido por todos los amantes de Hitchcock, de que la torre no está realmente ahí (en el lugar del edificio de la misión real): no es más que una pintura incorporada en el estudio al plano de la misión "real". Quizá es *esto* lo que realmente la hace "fálica": el hecho de que no existe realmente, de que es un órgano "ficticio" unido artificialmente al edificio real.

La "castración simbólica" es una respuesta a la pregunta: ¿En que forma debe concebirse el paso de la profundidad corporal al acontecimiento de superficie, la ruptura que tiene que producirse en el nivel de la profundidad corporal si tiene que aparecer el efecto de sentido? En resumen, ¿cómo podemos articular la génesis "materialista" del Sentido? Este problema de la aparición de la mente a partir de la materia, como su "propiedad emergente", es el problema con el que pugna Deleuze en su *Lógica del sentido*, retrotrayéndose hasta la antigua oposición estoica entre cuerpos y acontecimientos inmateriales. Formular esta pregunta es entrar de lleno en la problemática del materialismo dialéctico. Así concebido, el materialismo dialéctico se opone estrictamente al materialismo mecanicista, que es reduccionista por definición. Este último tipo de materialismo no reconoce la heteronomía radical del efecto con relación a la causa (i. e., concibe la superficie del efecto de sentido como una simple aparición, la aparición de una Esencia material subyacente, más profunda). El idealismo, por el contrario, niega que el efecto de sentido sea un efecto de la profundidad corporal, y fetichiza el efecto de sentido al convertirlo en una entidad que se genera a sí misma. El precio que se paga por esta renegación es la sustancialización del efecto de sentido: el idealismo considera de forma encubierta el efecto de sentido como un nuevo Cuerpo (el cuerpo inmaterial de las formas platónicas, por ejemplo). Por paradójico que pueda sonar, sólo el materialismo dialéctico puede pensar el efecto de Sentido, en tanto que acontecimiento, en su autonomía específica, sin una reducción sustancialista (razón por la cual el materialismo mecanicista vulgar constituye el complemento necesario del idealismo). Sólo el materialismo (dialéctico) puede *pensar* efectivamente el vacío "inmaterial", el hiato de negatividad, en el que surgen los acontecimientos mentales. El idealismo, por el contrario, sustancializa este vacío.

El universo del Sentido en tanto que "autónomo" constituye un círculo vicioso. Formamos parte de él ya y siempre puesto que desde el momento en que asumimos en relación con él la actitud de una distancia externa y volvemos la mirada desde el efecto a la causa, perdemos así el efecto. El problema fundamental del materialismo dialéctico es pues el siguiente: ¿cómo aparece este círculo de sentido, que no admite ninguna exterioridad? ¿Cómo puede dar lugar este entremezclarse de cuerpos al pensamiento "neutral", es decir, a un campo simbólico que sea "libre", en el preciso sentido de no estar sujeto a las ataduras de las pulsiones corporales, de no funcionar como una prolongación de las pulsiones que buscan su satisfacción? La hipótesis freudiana es: por el callejón sin salida inherente a la propia sexualidad. No es posible derivar la aparición de un pensamiento "desinteresado" a partir de otras pulsiones corporales (hambre, autoconservación...) ¿Por qué no? La sexualidad es la única pulsión que es, en sí misma, oculta y pervertida, simultáneamente insuficiente y excesiva (el exceso como forma de aparecer de la falta). Por una parte, la sexualidad se caracteriza por la capacidad universal para

proporcionar el significado o la insinuación metafóricos de cualquier actividad u objeto; cualquier elemento, incluyendo la reflexión más abstracta, puede experimentarse como algo que "alude a eso" (baste con recordar el ejemplo proverbial del adolescente que, para olvidar sus obsesiones sexuales, se refugia en la física o en la matemática puras; pero que, haga lo que haga, siempre le hace pensar en "eso": ¿qué medida se necesita para llenar un cilindro vacío? ¿Cuánta energía se descarga en el encuentro de dos cuerpos?...). Este excedente universal –esta capacidad de la sexualidad para inundar todos los territorios de la experiencia humana de forma tal que todo, desde el comer hasta el excretar, desde el golpear a nuestros semejantes (o ser golpeados por ellos) hasta ejercer el poder, puede adquirir una connotación sexual– no es un signo de su preponderancia. Bien al contrario, es el signo de una cierta insuficiencia estructural: la sexualidad se derrama y anega los territorios colindantes precisamente porque no puede encontrar satisfacción en ella misma, porque nunca alcanza su meta. ¿Cómo, precisamente, adquiere connotaciones sexuales una actividad que es, en sí misma, claramente no sexual? Se "sexualiza" cuando no consigue alcanzar sus objetivos no sexuales y queda prendida en el círculo vicioso de la repetición inútil. Entramos en la sexualidad cuando un gesto que "oficialmente" está al servicio de alguna finalidad instrumental se convierte en un fin en sí mismo, cuando empezamos a gozar con la propia repetición "disfuncional" de este gesto y en consecuencia se suprime su propósito específico.

La sexualidad puede funcionar como un co-sentido que suplementa el significado literal-neutral "desexualizado" precisamente en la medida en que ese significado neutral ya está ahí. Como Deleuze puso de manifiesto, la perversión entra en escena como la inversión de esta relación "normal" entre el sentido literal asexual y el co-sentido sexual. En la perversión, la sexualidad se convierte en objeto directo de nuestro discurso, pero el precio que pagamos por ello es la desexualización de nuestra actitud hacia la sexualidad; la sexualidad se convierte en un objeto desexualizado entre otros. El caso ejemplar de este tipo de actitud es el enfoque científico "desinteresado" de la sexualidad, el enfoque sadiano, que trata la sexualidad como objeto de una actividad instrumental. Podemos recordar aquí el papel de Jennifer Jason Leigh en la película *Vidas cruzadas* de Altman: un ama de casa que redondea los ingresos familiares con el sexo telefónico, entreteniendo a sus clientes con una vivaz conversación. Está tan bien habituada a su trabajo que puede improvisar en el auricular y, describir, por ejemplo, lo mojada que está entre sus muslos, mientras muda a su bebé o prepara la comida; mantiene una actitud completamente exterior, instrumental, hacia sus fantasías sexuales. Sencillamente, no le interesan. La noción de "castración simbólica" en Lacan se refiere justamente a este *vel*, esta elección: o bien aceptamos la desexualización del sentido literal, y llevamos a cabo el desplazamiento de la sexualidad hacia un "co-sentido", a la di-

mensión suplementaria de insinuación/connotación sexual; o bien enfocamos la sexualidad "directamente", hacemos a la sexualidad objeto de un discurso literal, y pagamos por ello el precio de la "desexualización" de nuestra actitud subjetiva hacia ella. Lo que perdemos en ambos casos es un acceso directo, un discurso literal sobre la sexualidad que permanezca "sexualizado".

En este preciso sentido, el falo es el significante de la castración. Lejos de actuar como el potente órgano-símbolo de la sexualidad en tanto que poder creativo universal, es el significante, el órgano, o ambos a la vez, de la desexualización misma, del paso "imposible" del cuerpo al "pensamiento" simbólico, el significante que sostiene la superficie neutral del sentido "asexual". Deleuze conceptualiza ese paso como la inversión del "falo de coordinación" en "falo de castración": el "falo de coordinación" es una *imago*, una figura a la que el sujeto se refiere a fin de coordinar las zonas erógenas dispersas en la totalidad de un cuerpo unificado, mientras que el "falo de la castración" es un significante. Los que conciben el significante fálico según el modelo del estadio del espejo, como una imagen privilegiada o la parte del cuerpo que proporciona el punto de referencia central que permite al sujeto totalizar la multitud dispersa de las zonas erógenas en una sola totalidad jerárquicamente ordenada, se mantienen en el nivel del "falo de coordinación". Y a partir de ahí, censuran a Lacan por lo que constituye realmente su visión fundamental: esa coordinación mediante la imagen fálica central fracasa de manera necesaria. El resultado de ese fracaso no es, sin embargo, un regreso a la pluralidad no coordinada de las zonas erógenas, sino, precisamente, una "castración simbólica": la sexualidad mantiene su dimensión universal y sigue funcionando como la connotación (universal) de todo acto, todo objeto, etcétera, sólo si "sacrifica" su significación literal (i. e., sólo si el significado literal es "desexualizado"). El paso del "falo de coordinación" al "falo de castración" es el paso de la imposible-fallida sexualización total, del estado en que "todo tiene una significación sexual", al estado en que esta significación sexual pasa a ser secundaria, se convierte en "insinuación universal", en el co-sentido que suplementa potencialmente todo sentido literal, neutral-sexual.

¿Cómo pasamos, pues, del estado en que "la significación de todo es sexual", en que la sexualidad funciona como lo universal significado, a la superficie del sentido literal neutral-desexualizado? La desexualización del significado se produce cuando el propio elemento que coordinaba (o fracasaba en la coordinación) la significación sexual universal (i. e., el falo) queda reducido a un significante. El falo es el "órgano de la desexualización" precisamente en su condición de significante sin significado. Es el operador de la evacuación de la significación sexual (i. e., de la reducción de la sexualidad como contenido significado a significante vacío). En definitiva, el falo designa la paradoja siguiente: la sexualidad sólo puede universa-

lizarse por medio de la desexualización, sólo al experimentar una especie de transustanciación en la que se convierte en un suplemento-connotación del sentido literal, neutral y asexual.

En eso reside la "apuesta" materialista de Deleuze y Lacan: la "desexualización", el milagro de la aparición de la superficie neutral-desexualizada del Acontecimiento del Sentido, no se basa en la intervención de una fuerza extracorporal, trascendente. Puede derivarse del *impasse* que es inherente al cuerpo desexualizado mismo. En este preciso sentido –por chocante que pueda resultar a los materialistas vulgares y los oscurantistas en su no admitida solidaridad– el falo, el elemento fálico como el significante de la "castración" es la categoría fundamental del materialismo dialéctico. El falo en cuanto significante de la "castración" media la aparición de la pura superficie del Acontecimiento del Sentido. Como tal, es el "significante trascendental" –sinsentido en el campo de sentido– que distribuye y regula las series del Sentido. Su estatus "trascendental"significa que no hay nada "sustancial" en él: el falo es la apariencia por excelencia. Lo que el falo "causa" es el hiato que separa el acontecimiento de superficie de la densidad corporal: es la "seudo causa" que mantiene la autonomía del campo del Sentido en relación con su causa corporal verdadera, efectiva. Se impone aquí recordar la observación de Adorno sobre cómo la noción de constitución trascendental es el resultado de una especie de inversión de la perspectiva: lo que el sujeto (mal)percibe como su poder constitutivo es realmente su impotencia, su incapacidad para poder ir más allá de las limitaciones que le impone su horizonte. El poder constitutivo trascendental es un seudo poder que representa la cara secundaria de la ceguera del sujeto en relación con las causas corporales verdaderas. El falo en cuanto causa es la pura apariencia de una causa. No hay sitio aquí para el concepto capital de Deleuze de "casi causa" en el dispositivo del *Anti-Edipo* de un devenir productivo enfrentado al ser reificado: la "casi causa" se introduce para sostener la autonomía del flujo de acontecimientos estéril e impasible en relación con sus causas corporales.

No hay estructura sin el momento "fálico" como punto de entrecruzamiento de las dos series (de significante y significado), como el punto del cortocircuito en el que –como Lacan pone de manifiesto con suma precisión– "el significante cae en el significado." El punto de sinsentido dentro del campo del Sentido es el punto en el que la causa del significante se inscribe en el campo del Sentido. Sin este cortocircuito, la estructura del significante actuaría como una causa corporal externa y sería incapaz en consecuencia de producir el efecto de Sentido. Por esta razón, las dos series (la del significante y la del significado) contienen siempre una entidad paradójica que está "doblemente inscrita" (i.e., que es simultáneamente exceso y falta): un exceso del significante sobre el significado (el significante vacío sin un significado) y la falta de significado (el punto de sinsentido dentro del campo del Sentido). Es decir, desde el momento en que aparece el orden simbólico, estamos

en presencia de la diferencia mínima entre un lugar estructural y el elemento que ocupa, llena ese lugar. Así pues, las dos series pueden ser descritas también como la estructura formal "vacía" (significante) y la serie de los elementos que llenan los lugares vacíos en la estructura (significado). Desde esta perspectiva la paradoja consiste en el hecho de que las dos series nunca se solapan: siempre encontramos una entidad que es simultáneamente, en relación con la estructura, un lugar vacío, no ocupado y, en relación con los elementos, un objeto elusivo, que se mueve rápidamente, un ocupante sin un lugar. Hemos llegado de este modo a la fórmula lacaniana del fantasma ($-*a*), ya que el matema para el sujeto es $, un lugar vacío en la estructura, un significante elidido, mientras que el *objeto a* es, por definición un objeto excesivo, un objeto carente de un lugar en la estructura. En consecuencia, la cuestión no es que haya sencillamente un exceso de un elemento sobre las lugares disponibles en la estructura o el exceso de un lugar que carece de elementos para llenarlo. Un lugar vacío en la estructura podría sostener todavía el fantasma de un elemento que surja y llene ese lugar; un elemento excesivo que carece de lugar podría todavía mantener el fantasma de algún lugar aún desconocido a la espera de él. La cuestión es, antes bien, que el lugar vacío en la estructura es estrictamente correlativo al elemento errante que carece de lugar. No hay dos entidades diferentes sino el derecho y el revés de la misma y única entidad, es decir la misma entidad que se inscribe en las dos caras de la cinta de Moebius. En definitiva, el sujeto en tanto que $ no pertenece a las profundidades: surge de una característica topológica de la propia superficie. Es aquí donde el psicoanálisis puede suplementar a Heidegger, que hacia el final de su vida, admitió que, para él, "el fenómeno del cuerpo es el problema más difícil":

> Lo corporal (*das Leibliche*) en lo humano no es algo de orden animal. La forma de comprender que lo acompaña es algo que la metafísica no ha abordado hasta ahora.[1]

Nos tienta arriesgar la hipótesis de que ha sido precisamente la teoría psicoanalítica la primera en enfrentarse con esta cuestión capital. ¿No es precisamente el cuerpo freudiano erotizado, mantenido por la libido, organizado en torno a zonas erógenas, el cuerpo no animal, no biológico? ¿No es *éste* (y no el cuerpo animal) el objeto propio del psicoanálisis? Lo que sucede en la histeria es, por citar a Jacques Alain-Miller, un doble rechazo del cuerpo, de acuerdo con el cambio del genitivo subjetivo al objetivo: primero, el cuerpo rechaza obedecer al alma y empieza a hablar por cuenta propia, en los síntomas en que el alma del sujeto no puede re-

---

[1] Martin Heidegger, con Eugen Fink, *Heraclitus Seminar* (Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1979), p. 146. Ed. esp. *Heráclito* (Barcelona, Ariel, 1988).

conocerse a ella misma; segundo, el inconsciente histérico rechaza el propio cuerpo (el cuerpo en su dimensión biológica), y lo utiliza como un medio a través del cual se expresan las pulsiones y deseos que operan contra los intereses biológicos del cuerpo (bienestar, supervivencia, reproducción). El Inconsciente es un parásito que utiliza el cuerpo, distorsionando forzosamente su funcionamiento normal. Por esta razón, el sujeto histérico femenino rechaza su cuerpo biológico con asco, incapaz de aceptar que ella "es" su cuerpo.[1] En la perspectiva estrictamente psicoanalítica, hay que distinguir, pues, entre *dos* cuerpos: lo que Miller llama el "cuerpo-conocimiento", el cuerpo biológico regulado por el conocimiento contenido en su genoma, y el "cuerpo-*jouissance*", el cuerpo que es el objeto propio del psicoanálisis, el cuerpo como compuesto inconsistente de zonas erógenas, el cuerpo como la superficie de inscripción de las huellas de los traumas y de los goces excesivos, el cuerpo a través del cual habla el inconsciente.[2]

En consecuencia, si tratamos de situar el psicoanálisis dentro de la oposición deleuziana de las causas corporales y del flujo del devenir inmaterial, resulta crucial destacar que *no* es la ciencia de las causas corporales "reales" de la vida psíquica, sino una ciencia que se mueve enteramente en el nivel de la "superficie" de los *flujos de acontecimientos*. Incluso (y precisamente) cuanto se ocupa del cuerpo, no se trata del "interior" biológico de él, sino del cuerpo como una multitud de zonas erógenas que se localizan en la SUPERFICIE. Incluso cuando penetramos en el más íntimo santuario del sujeto, el núcleo mismo de su Inconsciente, lo que encontramos es la pura superficie de una pantalla fantasmática.

Fantasma

El escándalo ontológico de la noción de fantasma reside en el hecho de que subvierte la oposición estándar entre "subjetivo" y "objetivo". Por supuesto, el fantasma es, por definición, no "objetivo" (en el sentido ingenuo de "existir independientemente de las percepciones del sujeto"). Sin embargo, es también no "subjetivo" (en el sentido de ser reducible a las intuiciones conscientemente experimentadas del sujeto). El fantasma pertenece más bien a la "extraña categoría de lo objetivamente subjetivo; la manera en que las cosas le parecen a uno realmente, objetivamente, incluso si no le parecen de esa manera".[3] Cuando, por ejemplo, afirmamos

[1] Ver Jacques- Alain Miller, *"The Symptom and the Body Event"*, *Lacanian Ink* 19, (2001), 16.
[2] Miller, *op. cit.*, p. 21.
[3] Daniel C. Dennet, *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown, 1991), p. 132. Dennet, por supuesto, evoca este concepto en una forma puramente negativa, como una absurda *contradictio in adjecto*.

que alguien que está conscientemente bien dispuesto hacia los judíos pero que muestra profundos sentimientos antisemitas que no conoce de forma consciente, ¿no estamos afirmando que (en la medida en que esos prejuicios no muestran cómo son realmente los judíos sino cómo le parecen a él) no sabe lo que los judíos le parecen realmente? A propósito del fetichismo de la mercancía, el propio Marx utiliza el término "apariencia objetivamente necesaria". Así, cuando un crítico marxista encuentra a un sujeto burgués que está inmerso en el fetichismo de la mercancía, el reproche que le hace no es "la mercancía puede parecerle un objeto mágico dotado de poderes especiales, pero realmente no es más que una expresión reificada de relaciones entre las personas". Más bien el reproche marxista real sería, " Puede usted pensar que la mercancía le parece una simple encarnación de relaciones sociales (que, por ejemplo, el dinero no es otra cosa que una especie de vale que le da derecho a una parte del producto social), pero las cosas no le parecen realmente así; en su realidad social, gracias a su participación en el intercambio social, usted es testigo del extraño hecho de que una mercancía le parece realmente un objeto mágico dotado de extraños poderes." Esto es en rigor lo que Marx pretende en su famosa ficción de unas mercancías que se ponen a hablar entre sí:

> Si las mercancías pudieran hablar, dirían esto: nuestro valor de uso puede interesar a los hombres, pero, en tanto que objetos, no es cosa nuestra. Pero lo que sí nos pertenece como objetos es nuestro valor. Nuestra propia relación como mercancías es la prueba. Entre nosotras nos tratamos simplemente como valores de cambio.[1]

Marx cita aquí irónicamente el consejo de Dogberry a Secoal en *Mucho ruido y pocas nueces* de Shakespeare (Acto 3, Escena 3), que cierra el capítulo I de *El Capital*: "Ser un hombre agraciado es un don de la fortuna, pero saber leer y escribir depende de la naturaleza" Esta inversión no es simplemente una ficción en el sentido de ilusión subjetiva. Muy al contrario, su estatus es objetivo, el de la "apariencia objetiva", el de cómo "se me aparecen objetivamente" las cosas, en oposición a cómo aparecen inmediatamente ante mí: las categorías de la economía burguesa.

> Son formas de pensamiento aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción de este régimen social históricamente dado que es la producción de mercancías.[2]

En marzo del 2003, a Ronald Rumsfeld le dio por hacer un poco de filosofía de aficionado sobre las relaciones entre lo conocido y lo desconocido: "Hay lo cono-

---

[1] Karl Marx, *Capital*, Vol. 1 (Harmondsworth, England, Penguin Books, 1990), pp. 176-177. (Ed. española, entre otras, *El Capital*, México, F.C.E., 1946.

[2] Karl Marx, *op. cit.*, p. 169.

cido que conocemos. Hay cosas que sabemos que sabemos. Hay lo desconocido que conocemos. Es decir, hay cosas que sabemos que no sabemos. Pero hay también lo desconocido que desconocemos. Hay cosas que no sabemos que no sabemos." Pero se le olvidó añadir un cuarto término, crucial: lo "conocido que desconocemos", cosas que no sabemos que sabemos, y esto es precisamente el inconsciente freudiano, "el conocimiento que no se conoce a sí mismo", como decía Lacan. Si Rumsfeld piensa que los peligros más importantes en la confrontación con Irak están en "lo desconocido que desconocemos," las amenazas de Saddam de las que ni siquiera sospechamos lo que pueden ser, lo que debemos replicar es que los peligros más importantes están, por el contrario en "lo conocido desconocido", las creencias y presupuestos renegados de cuya presencia en nosotros ni siquiera somos conscientes. El riesgo que hay que correr consiste en *asumir* estos desconocimientos fantasmáticos. En un relato de Somerset Maugham de los años veinte, un inglés en la cuarentena, que ha trabajado durante muchos años en el Shangai colonial, consigue finalmente llegar a ganar lo suficiente para realizar el sueño que le ha mantenido durante todo ese tiempo: trasladarse a Londres y llevar allí la vida confortable de un solterón. Sin embargo, después de un par de semanas en la ciudad, se encuentra terriblemente aburrido y deprimido, y empieza a anhelar el regreso a su vida de Shangai, y, consecuentemente, se embarca en un vapor que le lleva de vuelta a China. Pero, en el largo viaje de regreso, aprovechando una escala del barco en Hanoi, baja a tierra para quedarse permanentemente en esa ciudad. Tras su desilusión en el intento de realizar el sueño de toda su vida, sabe muy bien que no puede permitirse otra experiencia similar, y decide entonces quedarse para siempre a las puertas de China, pensando siempre en lo hermosa que hubiera sido su vida en Shangai. Esto es precisamente lo que Lacan entiende por "comprometer el propio deseo": la negativa a "atravesar el propio fantasma" asumiendo el riesgo de su realización.

Ésta es también una de las maneras de especificar el sentido de la aserción lacaniana del "descentramiento" constitutivo del sujeto. Su argumento no es que mi experiencia subjetiva está regulada por mecanismos inconscientes objetivos que están "descentrados" en relación con mi autoexperiencia y, como tales, fuera de mi control (un argumento que exponen todos los materialistas); sino que es algo mucho más inquietante, a saber, que estoy privado incluso de mi más íntima experiencia "subjetiva", la de lo que "me parecen las cosas", la del fantasma fundamental que constituye y garantiza el centro de mi ser, puesto que no me es posible experimentarlo y asumirlo nunca. De acuerdo con la concepción usual, la dimensión constitutiva de la subjetividad es la de la (auto)experiencia fenoménica: soy un sujeto desde el momento en que puedo decirme a mí mismo, "no importa qué mecanismos desconocidos gobiernen mis actos, percepciones y pensamientos; nadie puede quitarme lo que veo y siento ahora." Si, pongamos por caso, estoy apa-

sionadamente enamorado, y un bioquímico me informa de que todos mis intensísimos sentimientos no son más que el resultado de procesos bioquímicos en mi cuerpo, le puedo responder aferrándome a las apariencias: "Todo lo que dice puede ser cierto, pero, a pesar de todo, nadie puede quitarme la intensidad de la pasión que experimento ahora." El argumento de Lacan es, sin embargo, que el psicoanalista es aquel que, precisamente, *puede* quitarle eso al sujeto, que su objetivo último consiste en privar al sujeto de su propio fantasma fundamental que regula el universo de su (auto)experiencia. El "sujeto del Inconsciente" freudiano surge solamente cuando un aspecto capital de la (auto)experiencia fenoménica del sujeto (su "fantasma fundamental") se le hace inaccesible (i. e., es "primordialmente reprimido"). En lo que tiene de más radical, el Inconsciente es el fenómeno inaccesible, no el mecanismo que regula mi experiencia fenoménica. Así, en claro contraste con el tópico de que estamos frente a un sujeto desde el momento en que un ente ofrece signos de "vida interior" (i. e., de experiencia fantasmática que no puede reducirse al comportamiento externo), hay que afirmar que lo que caracteriza de forma apropiada la subjetividad humana es, antes bien, el hiato que separa a las dos, es decir, el hecho de que el fantasma, en lo que tiene de más elemental, se hace inaccesible para el sujeto. Es esta inaccesibilidad la que convierte al sujeto en "vacío." Obtenemos así una relación que subvierte enteramente la noción habitual del sujeto que se experimenta directamente a sí mismo por medio de sus "estados interiores": una relación "imposible" entre el sujeto vacío, no fenoménico, y los fenómenos que permanecen inaccesibles para el sujeto. En otras palabras, el psicoanálisis (y Deleuze) nos permiten formular una paradójica *fenomenología sin sujeto*: aparecen fenómenos que no son fenómenos *de* un sujeto, que no se le aparecen *a* él. Esto no quiere decir que el sujeto no esté comprometido aquí. Lo está, pero, precisamente, en forma de EXCLUSIÓN, como instancia negativa que no es capaz de asumir tales fenómenos.

¿En qué reside, pues, la escisión entre la imagen neurocientífica de la mente humana y el psicoanálisis? No se trata simplemente de que, mientras que en los animales las coordenadas de su actividad de apareamiento están inscritas en sus instintos naturales, los humanos carezcan de ellas y necesiten, en consecuencia, su "segunda naturaleza", la institución simbólica, para que les proporcione esas coordenadas. Las coordenadas del orden simbólico están ahí para permitir que nos hagamos cargo del *impasse* del deseo del Otro, y el problema es que el orden simbólico siempre falla en última instancia. Como señala Jean Laplanche, el impacto traumático de la "escena primordial", el enigma de los significantes del deseo del Otro, genera un exceso que nunca puede ser enteramente "superado" en la ordenación simbólica. La notoria "falta" consustancial con el animal humano no es simplemente negativa, una ausencia de coordenadas instintuales; es una falta que se refiere a un

exceso, a la presencia excesiva del goce traumático.[1] La paradoja es que hay significación precisamente porque hay una fascinación y un apego eróticos que son excesivos, no significables: la condición de posibilidad de la significación es su condición de imposibilidad. ¿Y si entonces el último resorte del desarrollo excesivo de la inteligencia humana es el esfuerzo para descifrar el abismo del *"Che vuoi?"*, el enigma del deseo del Otro? ¿Y si es aquí donde se encuentra la razón de que los humanos estén fijados en tareas que no pueden resolver, en tratar de responder a preguntas que no tienen respuesta? ¿Y si el vínculo entre metafísica y sexualidad (o, más precisamente, erotismo humano) tiene que ser tomado casi literalmente? En último término, este núcleo traumático, indigestible, como soporte absurdo del sentido, es el fantasma fundamental mismo. Como es bien sabido, el odio musical de Wagner se dirigía directamente contra Meyerbeer, que, para él, representaba la falsa música comercial judía. Lo que es menos conocido es que, en lo más profundo de su desesperación, Wagner le escribió una carta en la que mostraba un extraño servilismo rastrero desprovisto de cualquier vestigio de respeto propio:

> Es Meyerbeer y sólo Meyerbeer, y me entenderás fácilmente si te digo que lloro lágrimas de la más profunda emoción cuando pienso en el hombre que lo es *todo* para mí, *todo*... Me doy cuenta de que tengo que hacerme tu esclavo, en cuerpo y alma, para encontrar alimento y fuerza para mi obra, que un día te hablará de mi gratitud. Seré un honesto y leal esclavo, porque admito abiertamente que soy un esclavo por naturaleza; me causa un placer infinito entregarme incondicionalmente a otra persona, con temeridad y con confianza ciega. El saber que estoy trabajando y esforzándome para ti, y *sólo* para ti, hace que ese esfuerzo y ese desvelo parezcan lo más agradable, lo que más merece la pena. ¡Cómprame, pues, Señor; no será en absoluto una compra sin valor alguno!... Tu propiedad, Richard Wagner.[2]

No ha habido nunca, probablemente, una exhibición más directa y vergonzosa de goce masoquista. ¿No nos ofrece esta posición de completa y desvergonzada servidumbre el "fantasma fundamental" de Wagner, el núcleo reprimido de su identidad subjetiva que tiene que ser renegado bajo la forma de un antisemitismo virulento? Es precisamente esta condición del fantasma la que nos conduce al punto último de la diferencia irreconciliable entre el psicoanálisis y el feminismo, el de la violación (o los fantasmas masoquistas que la sostienen).

El feminismo estándar, por lo menos, parte del axioma de que la violación es una violencia impuesta desde fuera: incluso si una mujer fantasea con ser violada, eso no es más que un testimonio del hecho deplorable de que interioriza actitudes mas-

---

[1] Véase Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis* (Oxford, Basil Blackwell, 1989).

[2] Citado de Bryan Magee, *The Tristan Chord* (New York, Owl Books, 2001), pp. 345-46.

culinas. La reacción en este caso es de puro pánico. En el momento en que alguien menciona que una mujer puede fantasear sobre el hecho de ser violada o al menos brutalmente maltratada, se empiezan a oír los gritos: ¡eso es como decir que los judíos fantasean con ser gaseados en los campos o que los afro-norteamericanos fantasean con ser linchados! Desde esta perspectiva, la posición de la escisión histérica (la de lamentarse por ser vejada y explotada sexualmente al mismo tiempo que todo ello se desea y se provoca al hombre para la seducción) es secundaria, en tanto que, para Freud, es primaria, constitutiva de la subjetividad. En consecuencia, el problema con la violación, en la concepción de Freud, es que si tiene un impacto tan traumático no es simplemente por la brutalidad de la violencia externa, sino porque afecta a algo renegado por la propia víctima. Así, cuando Freud escribe: "Si lo que (los sujetos) anhelan más intensamente en sus fantasías se les presenta en la realidad, lo evitan a pesar de todo",[1] no se limita a argumentar simplemente que tal hecho se debe a la censura, sino, antes bien, a que el núcleo de nuestro fantasma nos es insoportable.

El lugar primordial del fantasma es el de un niño pequeño que oye gritos proferidos por los padres o presencia el coito entre ellos y es incapaz de dar un sentido a esa situación: ¿qué *significa* todo eso, los intensos susurros, los extraños sonidos en la cama y todo lo demás? Así, el niño fantasea con una escena que explicaría todos esos fragmentos extraños e intensos, recuérdese la escena más conocida de la película de David Lynch *Terciopelo Azul* (*Blue Velvet*), en la que Kyle MacLachlan, escondido en el lavabo, presencia el extraño encuentro sexual entre Isabella Rossellini y Dennis Hopper. Lo que ve es un claro suplemento fantasmático destinado a explicar lo que oye. Cuando Hopper se pone una máscara a través de la cual respira, ¿no es una escena imaginada para mostrar la respiración intensa que acompaña la actividad sexual? Y la paradoja fundamental del fantasma es que para el sujeto nunca llega el momento en que puede decir "¡ya está, ahora ya lo entiendo todo, mis padres estaban entregados al sexo, ya no necesito ningún fantasma!". *Esto* es lo que, entre otras cosas, Lacan quiere decir con su "*il n'y a pas de rapport sexuel*". Todo *sentido* tiene que apoyarse en alguna estructura fantasmática sin sentido. Cuando decimos "¡ya está, ahora lo entiendo!" lo que esto significa en última instancia es "ahora puedo situarlo en mi estructura fantasmática". O, por recurrir de nuevo al viejo sesgo derridiano, el fantasma como condición de imposibilidad, el límite del sentido, el núcleo de sinsentido, es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad irreductible.

Así, cuando en el *Seminario XX (Encore)*, Lacan afirma repetidamente que "*y'a d' l'un*/ hay un cierto uno",[1] este uno no es el Uno totalizante del Significante Amo,

[1] Sigmund Freud, *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria* (New York, MacMillan, 1963), p. 101.
[1] Véase el cap. 11 de Jacques Lacan, *Le séminaire, livre xx: Encore*. Ed. esp. cit. *Aún*.

sino el objeto parcial "suplementario" (órgano sin cuerpo) que funciona como el objeto que permite la relación sexual, como su condición de (im)posibilidad. *Y'a d' l'un* es pues estrictamente correlativo de *il n'y a pas de rapport sexuel*: los dos compañeros sexuales no están nunca solos, puesto que su actividad tiene que incluir un suplemento fantasmático que sostiene su deseo (y que puede ser finalmente una mirada imaginaria que les observa mientras se entregan al acto sexual). *Y'a d' l'un* significa que cualquier pareja erótica es una pareja de tres: 1+1+*a*, la mancha "patológica" que perturba la pura inmersión de la pareja. En definitiva, este "uno" es precisamente lo que *impide* la fusión de la pareja amorosa en Uno. (Y, se puede sostener también, que en el caso de una pareja lesbiana, este "uno" no es otra cosa que el propio falo [ocasionalmente materializado en un consolador], de forma que cuando Judit Butler propone irónicamente el término "falo lésbico", hay que estar plenamente de acuerdo con ella, sin añadir otra cosa que este "falo lésbico" es el falo *tout court*.)[1] Por otra parte, no sólo no se opone esto Real del Uno a la libertad, sino que constituye su condición misma. El impacto sorprendente de ser afectado o "seducido" por el mensaje enigmático del Otro hace descarrilar el mecanismo del sujeto, abre una brecha que el sujeto es libre de colmar con sus esfuerzos (en último término fallidos) para simbolizarla. La libertad no es, en definitiva, *nada más que* el espacio abierto por el encuentro traumático, el espacio que hay que colmar con sus contingentes e inadecuadas simbolizaciones/desplazamientos.

En suma, la libertad es estrictamente correlativa del vacío en cuanto a la inconsistencia del "gran Otro" (el orden simbólico sustancial). El primer movimiento en la demolición crítico-ideológica del gran Otro es la denuncia de la *estupidez* que le es inherente. Recuérdese en este punto la tardía reescritura que llevó a cabo Paul Robeson de su legendaria "Ol' Man River" como un modelo de sencilla y eficaz intervención crítico-ideológica, En la versión primitiva del musical de Hollywood *Showboat* (1936), el río (Mississipi) es presentado como la encarnación del Destino indiferente y enigmático, un hombre viejo y sabio que "debe saber algo pero que no dice nada", y sigue su camino, conservando siempre su sabiduría silenciosa. En la nueva versión –ahora disponible en la grabación indispensable de su famoso concierto de Moscú en 1949 (*Russian Revelation*, RV 70004) con una breve introducción hablada del propio Robeson en un ruso perfecto– el río ya no es el portador de una sabiduría anónima e impenetrable, sino, muy al contrario, el portador de la *estupidez* colectiva, de la estúpida y pasiva tolerancia ante el sufrimiento absurdo. Esta reubicación del gran Otro, desde la sabiduría a la estupidez, es crucial. Estas son las líneas finales de la canción original: "... Te emborrachas un poco, / y acabas en la cárcel. / Pero estoy hastiado, / y harto de sufrir. / Estoy cansado de vivir, / y aterrorizado de morir. / Pero el viejo del río, / sigue su camino".

[1] Judith Butler, *Bodies that matter* (New Cork, Routledge, 1993), p. 127.

Y ésta es la versión modificada: "Enseñas los dientes, / y acabas en la cárcel. / Pero me sigo riendo, /en lugar de llorar, / Tengo que seguir luchando, hasta que muera. / Y el viejo del río, / sigue su camino".

Por supuesto, no hay que subestimar el poder emancipatorio de la canción original en su contexto histórico. Por primera vez en Hollywood, los afroamericanos fueron presentados como trabajadores serios sumidos en un permanente e inconcebible sufrimiento, lo que suponía abrir una enorme fisura en la imagen estereotipada que se tenía de ellos como niños felices sin obligaciones, siempre riendo, cantando o emborrachándose, salidos y violentos (recuérdese el cliché racista del negro caliente de las comedias mudas de Hollywood: un trabajador negro sube por las escaleras cargado con una gran barra de hielo para entregarla a domicilio; y cuando, a través de la ranura de una puerta a medio abrir, ve a una mujer blanca dándose un baño, se excita tanto que la barra entera se derrite al instante. Sin embargo, el precio de esta descripción "seria" del sufrimiento es que los afroamericanos son presentados como pasivos, resignados a su triste Destino. Pero, una vez más, es importante no equivocarse aquí: lo que se consigue con el cambio de palabras no es una sencilla transición desde la aceptación pasiva del destino a una postura optimista y activa, de lucha y compromiso. Recuérdese que la última línea de la nueva versión sigue siendo la misma, "Y el viejo del río, / sigue su camino". En otras palabras, *el Destino ciego sigue presente*, pero privado de su aura de insondable Sabiduría, reducido no sólo a la contingencia histórica, sino también a la estupidez intrínseca del gran Otro ideológico.

"El único Dios bueno es un Dios muerto" es efectivamente la declaración fundadora del gran Otro, y, como tal, está lejos de una verdadera declaración de ateísmo: me siento tentado a afirmar que el objetivo último de la teología es mortificar a Dios, mantenerle a una distancia adecuada, impedir que se acerque demasiado a nosotros y se convierta por ello en un monstruo voraz. El soporte de la Ley simbólica es por definición un Dios muerto ("castrado"): "Es cierto que el punto extremo del psicoanálisis es el ateísmo, a condición de dar a este término otro sentido que el de *Dios ha muerto*, del que todo indica que, lejos de poner en cuestión lo que está en juego, es decir la ley, más bien la consolida."[1] Es precisamente en los llamados regímenes totalitarios donde retorna la figura de la autoridad "no castrada", en la forma a que habitualmente nos referimos como el "Padre del Pueblo" que, según Lacan, está relacionada con el "padre real como agente de castración".[2] Es decir, la dimensión de fuera de la ley (*hors-loi*) del líder totalitario significa precisamente que, en lugar de asumir él mismo la castración (el precio que hay que

[1] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalise* (Paris, Editions du Seuil, 1991), p. 139. Ed. esp. cit. *El reverso del psicoanálisis* (Paidós, 1992), p. 127.

[2] *op. cit.*, p. 147 (ed. esp., p. 147).

pagar por actuar como agente de la ley), se convierte en agente de la castración, homólogo al padre primordial de Freud.

El segundo paso consiste en el cambio de énfasis hacia el gran Otro (inconsistente, que falta) "barrado", hacia la pregunta que surge del Otro (*"Che vuoi?"*): con este cambio, lo que surge es precisamente el enigma, una Otredad en el propio gran Otro. Baste con recordar la "traslación" del deseo de la madre al Nombre del Padre. El nombre de Lacan para el mensaje enigmático es el deseo de la madre: el deseo insondable que el niño advierte en las caricias maternas. El sello de cualquiera de las descaminadas "introducciones a Lacan" consiste en concebir la función simbólica paterna subsiguiente como una intrusión que perturba la imaginaria bendición simbiótica de la díada madre-hijo al introducir en ella el orden de las prohibiciones (simbólicas), es decir, el orden en tanto que tal. Frente a este error de percepción, habría que insistir en que "padre" es, para Lacan, no el nombre de una intrusión traumática, sino la *solución* al atolladero a tal intrusión, la respuesta al enigma. El enigma es, por supuesto, el enigma del deseo de la madre. (¿Qué es lo que quiere realmente, por encima y más allá de *mí*, dado que obviamente no soy bastante para ella?). "Padre" es la *respuesta* a este enigma, la simbolización de este atolladero. En este sentido preciso, "padre" es, según la descripción lacaniana de la función paterna, un desplazamiento o un síntoma: una solución de compromiso que alivia la ansiedad insoportable de confrontarse directamente con el vacío del deseo del otro.[1] La idea clave fundamental de toda la última fase de la enseñanza lacaniana es que, en la actualidad, esta solución ya no se sostiene: El Nombre del Padre ya no es el síntoma/*sinthome* que mantiene la unidad del vínculo social.[2] Las consecuencias políticas de esta visión son capitales: cualquier posible idea de comprensión revolucionaria tiene que romper totalmente con la problemática de la "rebelión anti-edípica."

---

[1] El argumento que Lacan habría opuesto a Laplanche es que hay algo que falta en la exposición de este último: ¿*por qué* se ve atrapado el niño en el enigma de/en el Otro? No basta con evocar aquí el carácter precoz del nacimiento y el desamparo del niño. Para que el hiato aparezca, para que los gestos de los padres lleguen a aparecer como un mensaje enigmático –un mensaje que es también un enigma para los propios padres– el orden simbólico tiene que estar ya ahí.

[2] Lejos de aceptar a Edipo como matriz de explicación final, Lacan lo descarta al considerar que constituye él mismo un síntoma que hay que interpretar: "Se lo he dicho, el complejo de Edipo es el sueño de Freud. Como cualquier sueño, requiere ser interpretado". (Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalise,* op. cit. p. 159.) Ed. esp. cit., p. 145.

Tal devaluación de lo Simbólico no supone un cambio hacia algún "Real en sí" fetichizado. Aquí hay que tener muy en cuenta los cambios que se registran en el pensamiento de Lacan. El Lacan de los primeros años de la década de los cincuenta era un hegeliano (bajo la influencia de Alexandre Kojève y Jean Hyppolite, por supuesto), que con frecuencia considera al analista como la figura del filósofo hegeliano, el trabajo del análisis como fiel a la "astucia de la razón" hegeliana, el final del análisis como "conocimiento absoluto", la mediación de todo contenido particular en el medio simbólico universal, etcétera. En claro contraste, el "Lacan de lo Real" afirma la existencia de un núcleo traumático de lo Real que ofrece una resistencia invencible a ser integrado en lo simbólico, y lo hace estableciendo un vínculo entre *das Ding* de Freud con la Cosa en sí de Kant.[1] Aquí nos es dado discernir con claridad los contornos de la castración simbólica de Lacan: la Cosa queda prohibida, y esta prohibición, en lugar de impedir el deseo, lo sostiene. En suma, el orden simbólico funciona como la pantalla trascendental en Kant, por medio de la cual la realidad se hace accesible, pero que al mismo tiempo nos veda el acceso a ella.

Sin embargo, una lectura más atenta revela que, durante los últimos quince años de su enseñanza (empezando con el *Seminario XI*) Lacan luchó para superar este horizonte kantiano, y la más clara indicación de ello es su reactualización del concepto de pulsión. La pulsión funciona más allá de la castración simbólica como un desvío intrínseco, como una torsión topológica de lo Real mismo; el camino lacaniano desde el deseo hasta la pulsión es en rigor el camino desde Kant hasta Hegel. Este cambio en el último Lacan desde la lógica "trascendental" (la castración simbólica como horizonte último de nuestra experiencia, que vacía el lugar de la Cosa y abre así el espacio para nuestro deseo) a la dimensión "más allá de la castración" (es decir, a una posición que afirma que "más allá de la castración" hay algo más que el abismo de la Noche de la Cosa que nos absorbe), tiene también consecuencias políticas directas: el Lacan "trascendental" es obviamente el "Lacan de la democracia"(el lugar vacío del Poder por cuya ocupación temporal compiten múltiples sujetos políticos, frente al sujeto "totalitario" que pretende actuar directamente en nombre de la *jouisance* del otro), mientras que el Lacan "más allá de la castración" apunta hacia una política posdemocrática. Hay, pues, tres fases en la relación de Lacan con respecto a la tensión entre Kant y Hegel: pasa de la auto-mediación universal-hegeliana en la totalidad de lo Simbólico, a la noción

[1] Ha sido Bernard Bass quien ha articulado en detalle esta interpretación kantiana de Lacan. Vid. Bernard Baas, *De la chose à l'objet* (Leuven, Peeters, 1998).

kantiana de la Cosa trascendental que se resiste a esta mediación y, después, en una torsión adicional, transpone el hiato que separa a todas las huellas significantes de la Otredad a la inmanencia misma, como su corte intrínseco.

Hay que centrarse, en consecuencia, en la forma en que se entretejen los tres términos de la tríada Real-Imaginario-Simbólico. Toda la tríada se refleja en cada uno de estos tres elementos. Hay tres modalidades de lo Real: lo "Real real" (la Cosa terrorífica, desde la garganta de Irma al Extraterrestre), lo "Real simbólico" (lo real como consistencia: el significante reducido a una fórmula sin sentido, como las fórmulas de la física cuántica que ya no pueden ser traducidas a la experiencia cotidiana de nuestras vidas o relacionada con ella), y lo "Real imaginario" (el misterioso *je ne sais quoi*), el "algo" cuya dimensión sublime brilla en un objeto ordinario). Lo Real es así, efectivamente, las tres dimensiones a la vez: el vórtice abisal que arruina toda estructura consistente, la matematizada estructura consistente de la realidad, la pura apariencia frágil. Y, de una manera estrictamente homóloga, hay tres modalidades de lo Simbólico: lo simbólico real (el significante reducido a una fórmula sin sentido), lo simbólico imaginario (los "símbolos" junguianos) y lo simbólico simbólico (discurso, lenguaje inteligible). Hay también tres modalidades de lo Imaginario: lo imaginario real (el fantasma, que es precisamente un escenario imaginario que ocupa el lugar de lo real), lo imaginario imaginario (la imagen como tal en su función fundamental de señuelo), y lo imaginario simbólico (de nuevo, los "símbolos" junguianos o los arquetipos de la *New Age*). Lejos de quedar reducido al vacío traumático de la Cosa que resiste a la simbolización, lo Real lacaniano designa pues, también, la consistencia simbólica sin sentido (la del "matema"), así como la pura apariencia irreducible a sus causas ("lo real de una ilusión"). Consecuentemente, Lacan no sólo suplementa lo Real como vacío de la causa ausente con lo Real como consistencia, sino que añade un tercer término, a saber, el de lo Real como puro aparecer, que también es operativo en Badiou en la forma de lo que denomina la "diferencia mínima" que aparece cuando sustraemos todas las falsas diferencias particulares de la mínima diferencia "pura" entre figura y fondo, como ocurre desde el famoso cuadro de Malevich *Cuadrado blanco sobre superficie negra* hasta la diferencia mínima insondable entre Cristo y el resto de los hombres.

En su libro *Le siècle*, Badiou despliega dos modos de lo que llama "la pasión de lo Real", en tanto que pasión definitoria del siglo veinte: la de la "purificación" (el apartar violentamente las capas engañosas de falsa realidad para llegar al núcleo de lo real) y la de la "sustracción" (el aislar la diferencia mínima que se hace palpable en el punto sintomático del orden existente de la realidad). ¿No debemos pues suplementar las dos pasiones de lo Real a que se refiere Badiou (la pasión de la purificación y la pasión de la sustracción) con la de la *formalización* científico-teorética como tercer enfoque de lo Real? Lo Real puede ser aislado por medio de

una purificación violenta, el despojamiento de las capas falsas de realidad engañosa; puede ser aislado como lo universal singular que señala la diferencia mínima; y puede también ser aislado a la manera de una formalización que ofrece el "conocimiento en lo Real" sin sujeto. Aquí es fácil discernir de nuevo la tríada de Real, Imaginario y Simbólico: lo Real alcanzado por medio de una purificación violenta, lo Imaginario de la diferencia mínima, y lo Simbólico de la pura matriz formal.

Las consecuencias políticas de este atolladero son cruciales. La limitación de Badiou no es en ninguna parte tan perceptible como en su programa político positivo, que puede ser resumido como la fidelidad incondicional al "axioma de la igualdad": todas las formulaciones que contradigan este axioma (como cualquier vinculación de los derechos políticos con la pertenencia a una cierta raza o grupo étnico) debe hacerse imposible, públicamente insostenible, y el axioma debe aplicarse, pues, con toda consecuencia a los derechos de los trabajadores inmigrantes, las mujeres... ¿Pero no está este axioma mucho más cerca del radicalismo revolucionario jacobino que del marxismo? ¿No proclama Marx una y otra vez que todo el tema de la igualdad es el tema ideológico burgués por excelencia? La oposición entre la igualdad formal y la desigualdad de hecho, la manera en que la propia forma de la igualdad sostiene la desigualdad de la explotación, está en el centro mismo de la lógica de mercado, y la vía para superarla no pasa por la "igualdad verdadera" sino por la anulación de las condiciones subyacentes a esa tensión entre igualdad y desigualdad, es decir, la economía de mercado. ¿Y no es esta concepción más actual que nunca? ¿No significa la globalización, entre otras cosas, que los trabajadores de todo el mundo están siendo progresivamente "igualados"? Esta es la razón por la que el capital multinacional, lejos de ser racista y sectario, afirma y practica alegremente la igualdad entre, pongamos por caso, un trabajador indonesio y un trabajador norteamericano.

En *Le siècle*[1] Badiou parece oscilar entre la reivindicación de una fidelidad directa a la "pasión de lo real" del siglo veinte y la perspectiva de pasar de la política de purificación a la política de sustracción. Deja meridianamente claro que los horrores del siglo veinte, desde el holocausto al gulag son una consecuencia necesaria de la "pasión de lo real" en su modalidad purificadora, y si bien admite que las protestas frente a ello son plenamente legítimas (véase su admiración por los *Cuentos de la Kolima* de Varlam Shalamov), para en seco cualquier intento de renunciar a ella. ¿Por qué? Porque *el seguir consecuentemente la lógica de la sustracción le habría obligado a abandonar la propia estructura de la oposición entre Ser y Acontecimiento.* Dentro de la lógica de la sustracción, el Acontecimiento no es exterior al orden del Ser, sino que se localiza en la "diferencia mínima" que es inherente al orden del Ser. Aquí se da un paralelismo estricto entre las dos versiones de la "pasión

[1] Ver Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Editions du Seuil, 2005).

de lo Real" de Badiou y las dos versiones principales de lo Real en Lacan: lo Real como el vórtice destructivo, el inaccesible/ imposible núcleo duro al que no podemos acercarnos demasiado (si nos aproximamos en exceso, nos quemamos, como en *Quemado por el sol*, de Nikita Mijalkov, la película sobre un general-héroe soviético atrapado en una purga estalinista y "quemado por el sol" de la revolución rusa), y lo Real como el puro *Schein* de una diferencia mínima, como otra dimensión que brilla entre las grietas de la realidad inconsistente.

Si Badiou diera ese paso, se inclinaría, quizá, por considerar el siglo veintiuno como la repetición desplazada del siglo veinte. Tras el clima (auto)destructivo de la lógica de la purificación, la pasión de lo Real debería ser reinventada como política de la sustracción. Se trata de un equívoco necesario: la sustracción es posible sólo después del fiasco de la purificación, como su repetición, en la que la "pasión de lo Real" es superada, liberada de su potencial (auto)destructivo. En ausencia de tal paso, a Badiou le quedan sólo dos opciones: o mantenerse fiel a la ética destructiva de la purificación, o refugiarse en la distinción kantiana entre un Ideal normativo regulativo y el orden constituido de la realidad. Tendría que sostener, pongamos por caso, que el *desastre* estalinista ocurre, que la violencia (auto)destructiva estalla, cuando el hiato que separa para siempre el Acontecimiento y el orden del Ser se cierra, cuando el Acontecimiento de la Verdad se postula como plenamente realizado en el orden del Ser.

Siguiendo esta dirección, Badiou ha propuesto recientemente[1] como definición (como una de las definiciones) del Mal: el *forzamiento* total *de lo Innombrable,* el nombramiento acabado de ello, el sueño de la Nominación total "todo puede ser nombrado en el campo de un procedimiento de verdad determinado"); la ficción (¿la idea regulativa kantiana?) de un procedimiento de verdad acabado se toma por realidad (empieza a funcionar como constitutiva). Según Badiou, lo que ese forzamiento elimina es la limitación inherente al proceso de verdad genérico (su indecibilidad, indescernibilidad...): la verdad cumplida se destruye a sí misma; la verdad política acabada se convierte en totalitarismo. La ética de la Verdad es así el respeto por lo Real innombrable, que no puede ser forzado.[2] El problema aquí es, sin embargo, cómo evitar la interpretación kantiana de esta limitación. Aunque Badiou rechaza el estatus ontológico-trascendental de la finitud como hori-

[1] En una conferencia para la European Graduate School en Saas Fee, de agosto de 2002.

[2] También parece problemático concebir el "estalinismo" como un "forzamiento" excesivamente radical del orden del ser (la realidad existente). La paradoja de la "revolución estalinista" de 1928 fue más bien que, con todo su radicalismo brutal, *no fue lo suficientemente radical* para transformar efectivamente la sustancia social. Su destructividad brutal tiene que ser interpretada como un *passage à l'acte* impotente. Lejos de combatir por un forzamiento total de lo real innombrable en nombre de la Verdad, el totalitarismo estalinista designa, por el contrario, la actitud de un "pragmatismo" absolutamente despiadado que manipula y sacrifica todos los "principios" en nombre del mantenimiento del poder.

zonte último de nuestra existencia, ¿no se funda en último término esta limitación del procedimiento de verdad en el hecho de que es finito? Significativamente, Badiou, el gran crítico de la noción de totalitarismo, recurre aquí a esta noción de una manera muy similar a la de los críticos liberales kantianos del "totalitarismo hegeliano"; un sujeto, el operador del procedimiento de verdad infinito, que, en un acto de pura decisión o elección, proclama el Acontecimiento como el punto de referencia inicial de un procedimiento de verdad (declaraciones como "Te amo", "Cristo ha resucitado de entre los muertos"). Así pues, aunque Badiou subordina la subjetividad al procedimiento de verdad infinito, el lugar de este procedimiento se ve silenciosamente forzado por la finitud del sujeto. Este motivo del respeto a lo innombrable, ¿no lleva a Badiou, *el* anti-Levinas, a una peligrosa cercanía precisamente con la noción levinasiana del respeto a la Otredad; una noción que, frente a todas las apariencias, es completamente inoperante en el nivel político? Cabe recordar aquí el bien conocido fiasco de Levinas cuando, una semana después de las matanzas de Sabra y Shatila en Beirut, participó en una emisión radiofónica con Schlom Malka y Alain Finkelraut. El primero le formuló la obvia pregunta "levinasiana": "Emmanuel Levinas, es usted el filósofo del 'otro'. ¿No es la historia, no es la política el verdadero lugar de encuentro con el 'otro', y para el israelí, el 'otro' no es sobre todo el palestino?". Levinas respondió:

> Mi definición del otro es completamente diferente. El otro es el prójimo, que no es necesariamente un allegado pero que puede serlo. Y en este sentido, si uno está con el otro, está con el prójimo. Pero si tu prójimo ataca a otro prójimo o le trata injustamente, ¿qué puedes hacer? La alteridad toma entonces otro carácter; en la alteridad podemos encontrarnos a un enemigo, o al menos vernos frente al problema de saber quién tiene razón y quién no, quién es justo y quién es injusto. Hay personas que no tienen razón.[1]

El problema que plantean estas líneas no es el de su actitud potencialmente sionista y antipalestina, sino, muy de oto modo, el cambio inesperado desde la alta teoría a reflexiones triviales de sentido común. Lo que Levinas está diciendo fundamentalmente es que, como principio, el respeto por la alteridad es incondicional (la más alta forma de respeto), pero, cuando nos enfrentamos con un otro concreto, tenemos que verle, con todo, como un amigo o como un enemigo. En definitiva, en la política práctica, el respeto a la alteridad *no significa nada*. No es de extrañar, en consecuencia, que Levinas percibiera también la alteridad como un extrañamiento radical que comporta una amenaza, un punto en que la hospitalidad queda suspendida. Lo anterior queda muy claro en el siguiente párrafo sobre el "peligro amarillo" extraído de su texto, el más extraño de sus textos, "El debate

[1] Emmanuel Levinas, *The Levinas Reader* (Oxford, Blackwell, 1989), p. 294.

chino-ruso y la dialéctica" (1960), un comentario sobre el conflicto chino-soviético:

> (¡El peligro amarillo! No es racial, es espiritual. No es que se trate de valores inferiores; se trata de una extrañeza radical, ajena a todo el espesor de su pasado, donde no se filtra ninguna voz con una inflexión familiar, un pasado lunar o marciano.[1]

¿No nos recuerda esto la insistencia de Heidegger, a lo largo de los años treinta, en que la principal tarea del pensamiento occidental de hoy es defender la ruptura griega, el gesto fundador de "Occidente", la superación del universo pre-filosófico, mítico "asiático", para luchar contra la renovada amenaza "asiática", ya que el mayor contrario de Occidente es "lo mítico en general y lo asiático en particular?[2] Volvamos a Badiou: lo que todo esto significa es que hay un problema kantiano en Badiou que tiene su raíz en su dualismo de Ser y Acontecimiento y que tiene que ser superado. La única forma de salir de este dilema es afirmar que lo Real innombrable no es una limitación externa sino una limitación *absolutamente intrínseca*. La Verdad es un procedimiento general que no puede abarcar su propio nombre-concepto que la totalizaría (como señala Lacan, "no hay metalenguaje" o, como dice Heidegger "el nombre para un nombre siempre falta". Esta falta, empero lejos de ser una limitación del lenguaje, es su condición positiva; es decir, sólo por esta falta tenemos lenguaje). En consecuencia, así como lo Real lacaniano que no es exterior a lo Simbólico sino que lo hace no-todo desde dentro (como lo explica Laclau, el límite externo, en un antagonismo, coincide con el límite interno), lo innombrable es inherente al dominio de los nombres. (Ésta es la razón de que, tanto para Heidegger como para Badiou, la poesía es la experiencia/articulación de los límites de la potencia del lenguaje, de los límites de lo que podemos conseguir por el lenguaje, con el lenguaje.) *Éste* y sólo éste es el verdadero paso de Kant a Hegel: no el paso de la nominación limitada/incompleta a la nominación plena/completa ("conocimiento absoluto"), sino el paso del propio límite de la nominación desde lo exterior a lo interior.

La solución materialista es así que el Acontecimiento no es *más que* su propia inscripción en el orden del Ser, un corte/ruptura en el orden del Ser por cuya causa el Ser no puede formar nunca un Todo consistente. No hay un Más Allá del Ser que se inscriba en el orden del Ser. No "hay" nada sino el orden del Ser. Aquí debería traerse a colación de nuevo la teoría general de la relatividad, en la que la materia no curva el espacio sino que es un efecto de la propia curvatura del espacio. Un Acontecimiento no curva el espacio del Ser por su inscripción en él: por el con-

[1] Emmanuel Levinas, *Les imprèvus de l'histoire* (Saint-Clement: Fata Morgana), 1944, p. 172.
[2] Martin Heidegger, *Schelling Treatise on Human Freedom* (Athens, Ohio University Press, 1985), p. 146.

trario, un Acontecimiento no es *más que* esa curvatura del espacio del Ser. "Todo lo que hay" es el intersticio, la no coincidencia del ser consigo mismo, a saber, el no cierre ontológico del orden del Ser. Lo que esto quiere decir en el nivel ontológico es que, en última instancia, hay que rechazar la noción de la matemática de Badiou (la teoría de la multiplicidad pura) como única ontología (ciencia del Ser) consistente. Así pues, si la matemática es ontología, en la explicación de la *escisión* entre Ser y Tiempo, o bien seguimos prendidos en el dualismo *o bien* hay que prescindir del Acontecimiento como última e ilusoria ocurrencia local en el orden englobante del Ser. Frente a esta noción de multiplicidad, se impone postular, como lo dado ontológico final, la escisión que separa al Ser en su propio interior.

CONSECUENCIAS

1. CIENCIA: EL COGNITIVISMO CON FREUD

"AUTOPOIESIS"

EL problema central de Deleuze, el de la aparición de lo Nuevo, es profundamente *kantiano-hegeliano. Está relacionado con la pregunta "¿Cómo es posible un acto* libre dentro de la red causal de interdependencias materiales?", porque algo realmente Nuevo sólo puede aparecer si el poder de determinación de la cadena lineal causal no es completo. Ésta es la concisa formulación crítica de Mario Bunge de un "mundo que funciona dentro de una estricta pauta causal":[1]

> Si la acción conjunta de varias causas es siempre una yuxtaposición externa, una superposición, y en ningún caso una síntesis que tenga sus características propias, y si los pacientes hipotéticos sobre los que actúan los agentes causales son realidades pasivas, incapaces de espontaneidad o auto-actividad –incapaces en definitiva de añadir nada propio al vínculo causal– se sigue de todo ello que, en un sentido, *los efectos preexisten en sus causas.* De acuerdo con esta doctrina extrema aunque consistente sobre la naturaleza de la causalidad, *sólo surgen del cambio cosas antiguas; los procesos pueden originar objetos nuevos en cuanto a su número o nuevos* en algunos aspectos cuantitativos, pero no de una nueva índole, o, por repetirlo, no pueden aparecer nuevas cualidades.

Esto nos conduce a la paradoja fundamental de Deleuze: la consecuencia de su absoluto inmanentismo, de su rechazo de cualquier trascendencia, es precisamente que un efecto puede trascender su causa, o –otro aspecto de la misma problemática– que las relaciones son exteriores a los objetos que se relacionan entre sí (Recuérdese la lectura que hace Deleuze de Hitchcock). Esta exterioridad de las relaciones tiene su raíz en el hecho de que, en un conjunto de elementos, el número de subconjuntos que podemos formar es mayor que el propio número de elementos. Y la más sucinta definición del elemento excesivo, el "precursor oscu-

---

[1] Mario Bunge, *Causality and Modern Science* (New York, Dover Press, 1979), p. 203.

ro," es precisamente la de un seudo-elemento que, entre la multitud de elementos, mantiene el lugar de las relaciones. Así, de acuerdo con la lectura de *Cumbres borrascosas* de Fredric Jameson, Heathcliff no es simplemente un personaje de la novela sino una especie de elemento cero, una pura función estructural del "mediador desvanecido," un mecanismo para mediar las dos series: la de las antiguas relaciones sociales orgánico-patriarcales y la de las modernas relaciones capitalistas, un punto de paso entre las dos:

> Heathcliff no puede ser considerado el héroe o el protagonista en ningún sentido de la palabra. Es más bien, desde el principio... algo así como un mediador o catalizador, designado para restaurar las fortunas y rejuvenecer el temperamento anémico de las familias.[1]

En Deleuze, el exceso de relaciones es de esta forma el espacio de la libertad como espacio de las relaciones *reflexivas,* de relacionarse con las relaciones; el exceso sobre la red lineal de relaciones causales, la manera en que el sujeto se relaciona con sus condiciones y causas (asumiéndolas o rechazándolas). Ya en Kant estoy determinado por causas, pero soy yo quien determina retroactivamente qué causas me determinarán. En suma, ¿no se apoya aquí Deleuze implícitamente en lo que se conoce de ordinario como la "tesis de la incorporación" de Kant? Los sujetos estamos pasivamente afectados por objetos y motivaciones patológicos; pero, en una forma reflexiva, nosotros mismos disponemos del poder mínimo necesario para aceptar (o rechazar) ser afectados de esta manera. O, para arriesgar una formulación hegeliano-deleuziana, el sujeto es un pliegue de reflexividad por medio del cual determino retroactivamente las causas que me pueden determinar o, al menos, el *modo* de esta determinación lineal. La "libertad" es, en consecuencia, intrínsecamente retroactiva. En lo que tiene de más elemental, no es simplemente un acto libre que, desde ninguna parte, inicia un nuevo vínculo causal, sino más bien un acto retroactivo de aceptar qué eslabón/secuencia de necesidades habrán de determinarme. Aquí habría que añadir un matiz hegeliano a Espinosa: la libertad no es sencillamente "necesidad comprobada/conocida", sino necesidad aceptada/asumida, la necesidad constituida/actualizada por medio de esta aceptación. Este exceso del efecto sobre sus causas quiere, pues, decir también que el efecto es retroactivamente la causa de su causa; este lazo temporal es la estructura mínima de la vida (sobre este punto, ver la obra de Francisco Varela). Recuérdese también la precisa formulación de Borges sobre la relación entre Kafka y sus muchos precursores, desde antiguos autores chinos a Robert Browning.

---

[1] Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (London, Routledge, 2002), pp. 113-114.

> En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría... cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro.[1]

La solución propiamente dialéctica del dilema "¿Está realmente allí, en la fuente, o sólo lo leemos en la fuente? es pues que está allí, pero que esto sólo podemos percibirlo y establecerlo retroactivamente, desde la perspectiva actual, y esta causalidad retroactiva, ejercida por el efecto mismo sobre sus causas, es el mínimo *sine qua non* de la libertad. Sin esta libertad, los efectos, en cierta forma, no sólo preexistirían *en* sus causas sino que también *preexistirían* directamente a sus causas. Es decir, sin el exceso/hiato entre causa y efecto, el efecto preexistiría a su causa en el sentido de que estaría ya dado por anticipado con respecto a su causa, y regularía el despliegue del vínculo causal como su *telos* oculto. La teleología es la verdad de la causalidad lineal mecánica (como señaló Hegel). Yendo incluso un paso más allá, debería afirmarse paradójicamente que esta aserción del exceso del efecto sobre su causa, de la posibilidad de la libertad, es la aserción fundamental del *materialismo* de Deleuze. Es decir la cuestión no es que haya un exceso inmaterial sobre la realidad material de una multitud de cuerpos, sino que este exceso es inmanente al nivel de los propios cuerpos. Si sustraemos este exceso inmaterial, el resultado no es el "materialismo reduccionista puro" sino un idealismo encubierto. No es de extrañar que Descartes, el primero en formular los objetivos del materialismo científico moderno, fuera también el primero en formular el principio de subjetividad fundamental del idealismo moderno: "Hay una realidad material de cuerpos plenamente constituida y nada más" es efectivamente una posición *idealista.*

Es interesante señalar que el debate sobre la "causalidad sobrevenida" en las ciencias del cerebro repite el tema deleuziano de la casi causa. ¿No fue ya el propio Deleuze quien vinculó el Acontecimiento del Sentido a la noción de cualidades emergentes de la teoría de los sistemas? ¿No es el Acontecimiento del Sentido algo que surge desde la compleja red de causas corporales?[2] Pero, por supuesto, la pregunta siguiente es la de mayor relevancia en este ámbito: ¿desde el punto de vista causal, es el estatus de la conciencia puramente epifenoménico o desarrolla una causalidad propia? Hubiera sido interesante poder confrontar a Deleuze con estas preguntas sencillas: ¿es el nivel del Acontecimiento del Sentido sólo un efecto es-

---

[1] Jorge Luis Borges, *Others Inquisitions: 1937-42* (New York, Washington Square Press, 1966), p. 113. *Otras inquisiciones*, en Obras Completas II, Barcelona, Emecé, 1989, pp. 89-90.

[2] ¿No se utiliza el término "propiedad emergente" con excesiva frecuencia como un seudo concepto, como una categoría con un contenido completamente negativo? ¿Se limita a nombrar nuestra ignorancia? Vemos de algún modo que, sin ninguna ayuda o contribución exterior, el orden surge de una interacción caótica, y, sin saber cómo ocurre, aplicamos la denominación de "propiedad emergente".

téril, un teatro de sombras? ¿Afecta de algún modo al nivel de la estructura corporal de causas ó puede ser descrito este último nivel sin atender al flujo de Sentido?

Cuando decimos que la conciencia sobreviene o, de manera más fuerte, que surge, ¿quiere esto decir que su propio poder causal específico puede afectar también a los niveles "más bajos" de los que ha surgido? O, para citar a Hasker, la noción de una influencia causal "hacia abajo" significa que el "comportamiento de los niveles 'más bajos' –es decir, de los componentes en que consiste la estructura de 'nivel más alto'– es diferente de lo que sería de otra forma, a causa de la influencia de la nueva propiedad que aparece como consecuencia de la organización de nivel más alto."[1] Digamos que ejecuto ciertos gestos físicos (levantar mi mano, etcétera) como resultado de mi decisión de saludar a un amigo. ¿Puede este gesto físico tener una plena explicación causal en el nivel "más bajo" de la interacción de los componentes de mi cuerpo, haciendo abstracción del "nivel más alto" de mis in*tenciones conscientes?*

Por debajo de estas tres consideraciones está la dificultad última de la noción de organismo: si tenemos que explicar efectivamente la "casi" causalidad autónoma del nivel superior, debe haber una *mínima causalidad "retroactiva"*, una causalidad auto-referente que "opera hacia atrás" en el tiempo, o, como Hegel lo habría dicho, el acto de "poner los presupuestos". Como ya sabía Kant, la libertad no significa simplemente una causa que suplemente las causas materiales, sino que implica una causa reflexiva que determina qué causas (materiales) me determinarán. Libertad significa que no soy nunca por completo una víctima de las circunstancias: dispongo siempre de un mínimo de libertad para determinar qué circunstancias me determinarán (una vez más, pues, la "tesis de la inclusión".[2]

La solución se encuentra precisamente en la idea de la incompletud de la causalidad física: la libertad determina retroactivamente la cadena causal que llega a determinarme, y este mínimo espacio de elección está sustentado por la indeterminación que es inherente a los propios procesos físicos. En un sentido sustancial, la libertad significa, claro está, que el papel causal de la conciencia no es puramente transitivo, que puede "causar cosas que no está causado para causar,"[3] que, como el propio Kant hizo notar, puede iniciar una nueva línea/cadena causal ex nihilo. Sin embargo, ese "nihilo" está situado en la realidad física misma, como su incompletud causal. El gran argumento de todos los que pretenden socavar el materialismo es el de "por qué lo físico no está cerrado": tratan de demostrar que, por razones a priori, la cadena de las causas físicas no es completa, cerrada en sí misma, capaz

[1] William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca, N.Y., Cornwell University Press, 1999), p. 175.

[2] Ver Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

[3] William Hasker, *op. cit.*, p. 177.

de explicarlo todo, y, en definitiva, que puede haber lugar para otra forma de causalidad. En este punto, puede ser, no obstante, de alguna ayuda la referencia a la lógica lacaniana del "no-Todo". ¿Y si interpretamos la incompletud de los vínculos (físicos) causales como el revés del hecho de que no hay excepción a ellos, de que no hay ninguna otra causalidad? ¿Y si, por el contrario, concebimos la completud/cierre de lo físico como algo que reposa en una excepción metafísica, o que la incluye, un fundamento divino o espiritual? Es el hiato en la causalidad física como tal, que no puede ser cerrado con ninguna causalidad positiva, lo que abre el espacio de la libertad. Como lo expresó Deleuze, la única causalidad "más allá y por encima" de la causalidad corporal es la de la casi causa inmaterial.

Cuando Chalmers escribe en su polémica contra la explicación reductiva de la conciencia que "incluso aunque conociéramos hasta el último detalle sobra la física del universo –la configuración, causalidad y evolución de y entre todos los campos y partículas en la totalidad espacio-temporal– *esta* información no nos llevaría a postular la existencia de la experiencia consciente",[1] comete el error kantiano habitual: un conocimiento total así es estrictamente absurdo, epistemológica *y* ontológicamente. Este razonamiento es lo inverso de la noción determinista vulgar articulada en el marxismo por Bujarin, que escribió que si llegáramos a conocer la realidad física en su totalidad, seríamos también capaces de predecir con precisión la aparición de una revolución. Más en general, esta línea de razonamiento –la conciencia como un exceso/excedente en relación con la totalidad física– es errónea puesto que tiene que recurrir a una hipérbole sin sentido. Cuando imaginamos el Todo de la realidad, ya no hay lugar alguno para la conciencia (y la subjetividad). Sólo hay, como ya hemos visto, dos opciones abiertas en este caso: o la subjetividad es una ilusión o la realidad es *en sí* (no sólo epistemológicamente) no-Todo.

En uno de los encuentros inesperados de la filosofía contemporánea con Hegel, el "materialista cristiano", Peter van Inwagen desarrolló la idea de que los objetos materiales como automóviles, sillas, ordenadores y todo lo que se quiera, simplemente no existen. Una silla, pongamos por caso, no es efectivamente, por sí misma, una silla; lo que encontramos es una colección de "elementos simples" (i. e., objetos más elementales "dispuestos como una silla". Es decir, aunque una silla funcione como tal, está compuesta por muchos elementos (piezas de madera, clavos, cojines, etcétera) que son, considerados en si mismos, totalmente indiferentes a esa disposición (no hay, stricto sensu, "todo"; un clavo es aquí una parte de). Sólo con los organismos tenemos realmente un Todo. Y aquí la unidad es mínimamente

[1] David Chalmers, *The Conscious Mind* (Oxford; Oxford University Press, 1996), p. 101. Ed. esp. *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental* (Barcelona, Gedisa, 1999).

"para sí"; las partes interactúan efectivamente.[1] Como ya había mostrado Lynn Margulis, la forma elemental de vida, una célula, se caracteriza precisamente por tal mínimo de autorrelación, y única y exclusivamente a partir de ese mínimo puede aparecer el límite entre el Adentro y el Afuera que es característico de un organismo. Y, como señaló Hegel, el pensamiento es sólo un desarrollo posterior de ese Para sí.

En biología, por ejemplo, tenemos, en el nivel de la realidad, sólo una interacción corporal. "La vida propiamente tal" surge sólo a partir de un nivel con un mínimo de "idealidad", como un acontecimiento inmaterial que proporciona la forma de unidad del cuerpo vivo como lo "mismo" en el incesante cambio de sus componentes materiales. El problema básico del cognitivismo evolucionista –el de la aparición de la pauta de vida ideal– no es otro que el viejo enigma metafísico de la relación entre caos y orden, entre lo Múltiple y lo Uno, entre las partes y su todo. ¿Cómo podemos mantener el orden sin más, es decir cómo puede surgir el orden del desorden inicial? ¿Cómo podemos dar cuenta de un todo que es mayor que la mera suma de sus partes? ¿Cómo puede surgir un Uno, con una entidad diferenciada, a partir de las interacciones de sus innumerables constituyentes? Una serie de investigadores contemporáneos, desde Lynn Margulis a Francisco Varela, afirman que el verdadero problema no es el de cómo interactúan o se conectan un organismo y su entorno, sino justamente el contrario, el de cómo surge un organismo idéntico a sí mismo, diferenciado, a partir de su entorno. ¿Cómo forma la célula la membrana que separa su interior de su exterior? El verdadero problema, pues, no es cómo un organismo se adapta a su entorno sino cómo es que hay algo, una entidad diferenciada, que antes que nada tiene que autoadaptarse. Y es aquí, en este punto crucial, donde el lenguaje biológico actual empieza a parecerse, extrañamente, al lenguaje de Hegel. Cuando Varela, por ejemplo, explica su noción de autopoiesis repite, de forma casi literal, la noción hegeliana de la vida como una entidad teleo-lógica, que se auto-organiza. Su noción central, la de un bucle o rizo, apunta a la hegeliana *Setzung der Voraussetzungen*:

> La autopoiesis intenta definir la unicidad de la emergencia que produce la vida en su forma celular fundamental. Es específica del nivel celular. Hay un proceso circular o reticular que engendra una paradoja. Una red de reacciones bioquímicas que se autoorganiza produce moléculas que hacen algo específico y único: crean un límite, una membrana, que encierra la red que han producido los constituyentes de ella. Esto es una autorreferencia lógica, un bucle: una red produce entidades que crean un límite, el cual encierra la red que produce el límite. Este bucle es precisamente lo que es único en las células. Cuando el bucle se completa aparece una entidad que se autodistingue. Esta entidad ha producido su propio límite. No requiere

[1] Peter van Inwagen, *Material Beings* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1990).

un agente externo para reconocerse o decir "estoy aquí". Es, por sí misma, una autodistinción. Se genera a sí misma a partir de una sopa de física y química.[1]

La conclusión que hay que extraer es entonces que la única manera de explicar la aparición de la distinción entre lo "externo" y lo "interno" constitutiva del organismo vivo es postular una especie de inversión autorreflexiva por medio de la cual, para decirlo en términos hegelianos, lo Uno de un organismo se "pone" retroactivamente como su resultado, como lo que domina y regula, el conjunto de sus propias causas (i. e., el propio proceso múltiple del cual surgió). De esta manera –y sólo de esta manera– un organismo ya no está sólo limitado por sus condiciones externas sino que, antes bien está fundamentalmente autolimitado. De nuevo, como Hegel lo habría expresado, la vida surge cuando la limitación exterior (de una entidad por su entorno) se convierte en autolimitación. Esto nos vuelve a llevar al problema de la infinitud: para Hegel, la infinitud verdadera no representa la expansión ilimitada sino que representa la autolimitación activa (autodeterminación) en contraste con el ser determinado por el otro. En este sentido preciso, la vida (incluso en su expresión más elemental como célula) es la forma básica de la verdadera infinitud, ya que incluye el bucle mínimo en virtud del cual un proceso deja de estar simplemente determinado por lo externo, por su entorno, y es él mismo capaz de (sobre)determinar el modo de sus determinaciones, y en consecuencia "pone sus presupuestos". La infinitud adquiere su primera existencia real, se actualiza, a partir del momento en que la membrana de la célula empieza a funcionar como una autolimitación. Así, cuando Hegel incluye los minerales en la categoría de "vida", como el nivel más bajo de los organismos, ¿no anticipa a Margulis, que insiste también en formas de vida que preceden a la vida vegetal y animal? El siguiente hecho capital es que así obtenemos un mínimo de idealidad. Surge una propiedad que es puramente virtual y relacional, sin ninguna identidad sustancial:

> Mi sentido del yo existe porque me proporciona una superficie de intercambio (interfaz) con el mundo. Yo soy "yo" ("I") para las interacciones, pero mi yo no tiene una existencia sustancial, en el sentido de que no se puede localizar en ninguna parte... Una propiedad emergente, producida por una red subyacente, es un estado coherente que permite al sistema en el que existe interaccionar en ese nivel; esto es, con otros yoes o identidades de la misma clase. Nunca podemos decir, "esta propiedad está aquí, está en este componente". En el caso de la autopoiesis, no podemos decir que la vida –el estado de ser autoproducido– está en esta o aquella molécula, en el ADN, en la membrana celular o en la proteína. La vida está en la configura-

[1] Francisco Varela, "The Emergent Self", en *The Third Culture*, editado por Jon Brockman (New York,Simon and Schuster, 1996), p. 212. Ed. esp. "El yo emergente", en *La tercera cultura* (Barcelona, Tusquets 1996), p. 198.

ción y en el sistema dinámico, que es lo que la automaterializa como propiedad emergente.[1]

Aquí encontramos el mínimo de "idealismo" que define la noción de Yo (*Self*). Un yo es precisamente una entidad sin ninguna densidad sustancial, sin ningún núcleo duro que garantice su existencia. Si penetramos la superficie de un organismo y miramos más y más profundamente en él, no encontramos nunca ningún tipo de elemento central de control, es decir, lo que sería su ser, que gobierne los resortes de sus órganos. La consistencia del Yo es pues puramente virtual; es como si fuera un Adentro que sólo aparece cuando es visto desde un Afuera, en la pantalla de la superficie de contacto. En el momento en que penetramos la superficie y nos afanamos por aprehender el Yo "sustancialmente", tal como es "en sí", desaparece como la arena entre los dedos. Los materialistas reduccionistas que proclaman que "no hay realmente yo" tienen pues razón; pero, con todo, se equivocan. En el nivel de la realidad material (que incluye la realidad psicológica de la "experiencia interior"), no hay Yo, efectivamente. El Yo no es el "núcleo interno" de un organismo sino un efecto de superficie. Un verdadero Yo humano funciona, en un sentido, como un ordenador de pantalla: lo que está "detrás" no es más que una red de maquinaria neuronal "sin yo".

Memes, Memes por todas partes

Durante la última década del siglo pasado, se hizo muy popular un juguete japonés denominado *tamagochi*, que reduce al otro con el que nos comunicamos (normalmente un animal doméstico) a una presencia puramente virtual en la pantalla. Jugar con él supone actuar como si hubiera una criatura real viva, detrás de la pantalla; nos excitamos y gritamos en nuestro empeño aunque sabemos perfectamente que no hay nada detrás, sólo una red digital sin sentido. Si nos tomamos en serio lo que acabamos de decir, no podemos evitar la conclusión de que la otra persona con la que nos comunicamos es también en última instancia una especie de *tamagochi*. Cuando comunicamos con otro sujeto, recibimos señales de él, observamos su cara como una pantalla, pero no llegamos nunca a saber, a pesar de ser compañeros de comunicación, qué es lo que está detrás de la pantalla. Y lo mismo pasa para el propio sujeto interesado (i. e., el sujeto no sabe lo que está tras la pantalla de su propia (auto)conciencia, qué clase de Cosa es él en lo Real). La (auto)

[1] Francisco Varela, *op. cit.*, pp. 215-16. ed. esp. cit., p. 202.

conciencia es una pantalla de superficie que produce el efecto de "profundidad", de una dimensión que está por debajo de ella. Pero esta dimensión sólo es accesible desde el punto de vista de la superficie, como un tipo de efecto de superficie: si realmente vamos más allá de la pantalla, el propio efecto de la "profundidad" de una persona se disuelve. Lo que nos queda es sólo un haz de procesos sin sentido que son neuronales, bioquímicos, etcétera. Por esta razón, la manida polémica sobre los papeles respectivos de los "genes *versus* el medio ambiente" (de biología *versus* cultura, de naturaleza *versus* nutrición) en la formación de los sujetos pierde de vista la dimensión capital, a saber, la de la *interfaz* que conecta y separa a la vez las dos dimensiones. El "sujeto" aparece cuando la "membrana", la superficie que delimita el Adentro y el Afuera, lejos de ser un medio pasivo de su interacción, empieza a funcionar como su mediador activo.

La conclusión es, en consecuencia, que, incluso si la ciencia comienza a definir y a manipular el genoma humano, esto no le permitirá dominar y manipular la subjetividad humana. Lo que me hace "único" no es ni mi fórmula genética ni la manera en que se han desarrollado mis disposiciones como fruto de la influencia del medio ambiente, sino la autorrelación singular que emerge de la interacción de ambas. Más precisamente, incluso la palabra "interacción" no es completamente adecuada en este punto, en la medida en que supone aún la influencia mutua de dos conjuntos dados de condiciones positivas (genes y entorno), y no logra por tanto integrar la característica crucial del *Selbst-Beziehung* (el bucle autorreferencial debido al cual, en la forma de relacionarme con mi entorno, no alcanzo nunca el "grado cero" en cuanto al hecho de ser influido pasivamente por él. En lugar de eso, al relacionarme con ese medio, me estoy relacionando también, ya y siempre, conmigo, es decir, ya y siempre, determino por anticipado con un mínimo de "libertad", la forma en que seré determinado por el medio, hasta el nivel más elemental de las percepciones sensibles). La manera en que me "veo a mí mismo," las características simbólicas e imaginarias que constituyen mi "auto-imagen" (o, incluso, lo que es más importante, el fantasma que proporciona las últimas coordenadas de mi ser), no está en los genes ni tampoco es impuesta por el entorno, sino que está en la forma única en que cada sujeto se relaciona consigo mismo, "se elige a sí mismo" en relación con su medio ambiente así como con (lo que percibe como) su "naturaleza."

Estamos pues ante una suerte de mecanismo autorreferencial que no puede reducirse a la interacción de mí mismo como una entidad biológica con el entorno: aparece una tercera instancia mediadora (el sujeto precisamente), que no tiene un Ser sustancial positivo, puesto que, de alguna manera, su condición es puramente "performativa" (es decir, es una especie de llama que se inflama a sí misma, nada más que el resultado de su actividad; lo que Fichte denominó *Tathandlung*, el acto puro de la *Selbst-Setzung* autorreferencial). Sí, aparezco por medio de la interac-

ción entre mi base biológica corporal y mi entorno; pero lo que esa base y ese entorno son está siempre "mediado" por mi actividad. Es interesante destacar que los más avanzados científicos cognitivistas actuales incorporan este motivo (o más bien lo desarrollan a partir de su propia investigación) de un mínimo de autorreferencialidad que los grandes idealistas alemanes trataron de formular en términos de "espontaneidad trascendental". Así, en el caso de los clones humanos (o todavía hoy en el de los gemelos idénticos), lo que explica que cada uno de ellos sea único no es sólo que han estado expuestos a medios diferentes, sino la forma en que cada uno ha constituido una estructura de autorreferencia única a partir de la interacción entre su sustancia genética y su entorno.

El problema deleuziano de la seudocausa puede así ponerse en relación con la noción hegeliana de la posición (retroactiva) de los presupuestos: la causalidad directa es la de la interacción real de los cuerpos, mientras que la seudocausalidad es la de poner retroactivamente los presupuestos del agente, la de asumir idealmente lo que ya se ha impuesto al agente.[1] ¿Y si esto explica también la aparición del sujeto como un agente libre/autónomo? La única causalidad "real" se produce en el nivel corporal de las multitudes interactuantes, mientras que el sujeto actúa como una "seudocausa" que crea acontecimientos de una manera autónoma. Una vez más, Deleuze se muestra aquí inesperadamente cercano a Hegel. En las ciencias modernas, este círculo cerrado de la "posición de los presupuestos" de carácter autorreferencial, que ya Hegel percibió como la característica fundamental de todo ente vivo, se designa como "autopoiesis": en una especie de bucle reactivo, el resultado (el ente vivo) produce las propias condiciones materiales que le generan y mantienen. En la tradición del idealismo alemán la relación de los organismos vivos con su otro externo es ya-siempre su auto-relación (i. e., cada organismo "pone" su entorno presupuesto).

El problema de esta noción autopoiética de la vida, elaborada por Maturana y Varela en su obra clásica *Autopoiesis and Cognition*,[2] no reside en la pregunta de si *esta noción de autopoiesis supera efectivamente el paradigma mecanicista, sino* más bien en esta otra: "¿Cómo podemos pasar de este bucle, encerrado en sí mismo, de Vida a la (Auto)Conciencia?". La (Auto)Conciencia es también reflexiva, relacionada consigo misma en su relación con Otro. No obstante, esta reflexividad es completamente diferente del auto-encerramiento del organismo. Un ser vivo (auto)consciente desarrolla lo que Hegel llama el poder infinito del Entendimien-

[1] Compárese con la distinción de Dupuy entre la causalidad lineal histórica y el surgimiento de lo Nuevo que retroactivamente fundamenta su propia posibilidad. Véase Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme eclairé* (Paris, Ed. du Seuil, 2002).

[2] Véase Humberto R. Maturana y Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition: The realization of the Living* (Dordrecht: D. Reidel, 1980).

to, del pensamiento abstracto (y abstrayente); es capaz en sus pensamientos de *separar* el Todo orgánico de Vida, de someterlo a un análisis mortificante, de reducir el organismo a sus elementos aislados. Por esta vía, la (Auto)Conciencia *reintroduce la dimensión de la Muerte en la Vida orgánica*: el propio lenguaje es un "mecanismo" mortificante que coloniza el Organismo. (Esto es, según Lacan, lo que buscaba Freud en su hipótesis de la "pulsión de muerte".) Fue Hegel (de nuevo) quien formuló esta tensión en (entre otros lugares) el comienzo del capítulo sobre la Auto Conciencia de su *Fenomenología del espíritu*, en el que opone dos formas de "Vida" en cuanto auto-relación por medio de la relación con el Otro: la *vida* (orgánico-biológica) y la (*auto*)*conciencia*. El verdadero problema es no (sólo) el de cómo pasar de la materia preorgánica a la vida, sino el de cómo la vida misma puede quebrar su clausura autopoiética y saliendo de sí extáticamente empezar a referirse a su Otro externo (donde esta apertura extática del salir de sí puede también resolverse en la objetivación mortificante del Entendimiento). El problema no es la Vida sino la Muerte-en-Vida ("permaneciendo en lo negativo") del organismo hablante.

Dentro de la historia de la biología, este tema de la autopoiesis es parte de la tendencia "idealista" del hilozoísmo: todo lo que existe, la naturaleza entera, está vivo; sufre y goza. No hay muerte en el universo; lo que sucede, en el caso de la "muerte", no es otra cosa que la desintegración de una coordinación particular de elementos vivos, mientras que la Vida continúa, tanto la Vida del Todo como la vida de los constituyentes elementales de la realidad. (El "crimen absoluto sadiano" se encamina precisamente a destruir esta segunda vida que sobrevive a la muerte biológica.)[1] Encontramos esta posición desde Aristóteles (su noción de alma como forma del cuerpo) y el estoicismo tradicional, pasando por Denis Diderot (para quien hasta las piedras sienten dolor, y lo que ocurre es que no podemos oírlas. Esto nos recuerda mucho al ingenioso relato de Patricia Highsmith sobre una mujer que era capaz de oír gritar a los árboles cuando eran cortados) y el concepto romántico de Schelling de Alma del Mundo, hasta la rica panoplia de teorías actuales, que van desde la noción de Gaia [la Tierra como organismo vivo] hasta el "cuerpo sin órganos", que se desarrolla en sus múltiples modalidades, de Deleuze, el último gran filósofo de lo Uno. Y todavía deberían añadirse a esta serie pensadores tan diferentes como Francisco Varela, Maurice Merlau-Ponty y Heidegger, todos ellos en busca de la unidad de cuerpo y sujeto, del punto en que el sujeto "es" directamente su cuerpo.

Frente a esa tradición se sitúa la tradición cartesiana que Lacan suscribe plenamente: el cuerpo existe en el orden del *tener*: *no soy* mi cuerpo, lo *tengo*, y esta es-

[1] Sigo en este punto a Jacques-Alain Miller, "*Lacanian Biology and the Event of the Body*", *Lacanian Ink* 18 (2001), 6-29.

cisión hace posible el sueño gnóstico de la realidad virtual que nos hará capaces de ir de uno a otro de esos cuerpos. Para Lacan, la implicación capital de la reducción cartesiana del cuerpo a *res extensa* es que la *jouissance* es evacuada de los cuerpos, en contraste con el hilozoísmo, en que el propio cuerpo *goza*: "*ça jouit*", como dicen Lacan y Deleuze. En la tecnología y la ciencia actuales está surgiendo un "cuerpo en piezas", un compuesto de órganos sustituibles (marcapasos, miembros artificiales, injerto de piel, transplantes de corazón, hígado y otros, hasta el proyecto de órganos de reserva genéticamente cultivados). Esta tendencia culmina en la biogenética actual: la lección del proyecto genoma es que el verdadero centro de un cuerpo vivo no es su Alma sino su algoritmo genético. Fue Weismann, una de las referencias capitales de Freud, quien, hace más de cien años, estableció la distinción entre las partes "mortales" y las "inmortales" de un organismo: su "soma", la envoltura corporal exterior que crece y se desintegra, y las "células germinales", el componente genético que se reproduce a sí mismo y que se mantiene idéntico de generación en generación. Richard Dawkins proporciona la última fórmula de esta distinción con su noción del "gen egoísta": no es que los organismos individuales utilicen sus genes para establecer réplicas de ellos mismos; sino que, por el contrario, son los organismos individuales los que constituyen el medio para que los genes se reproduzcan.

El problema propiamente *materialista* es: ¿Cómo surge la *subjetividad* en este ciclo reproductivo de los genes? La línea que va desde el germen hasta el genoma radicaliza la noción del cuerpo dentro de un cuerpo, de un cuerpo real "inmortal" que persiste y se reproduce a sí mismo a través de la generación y la corrupción de cuerpos mortales pasajeros. El sujeto lacaniano no es ni la Forma-Alma-Unidad orgánica del cuerpo, ni el germen-genoma, el cuerpo dentro del cuerpo. La aparición de la subjetividad introduce una complicación en este punto. Richard Dawkins ha tratado de elaborar un paralelo entre genes y memes. De la misma manera que los cuerpos son medios para la reproducción de los genes, los individuos son medios para la propagación, para la reproducción y expansión de los memes en tanto que unidades elementales de significación.[1] El problema aquí, es que con el orden simbólico, el individuo pasajero no es sólo S, el soma, la envoltura disponible sino $, el sujeto barrado, la negatividad autorreferencial que pervierte/invierte el orden natural e introduce un desequilibrio "patológico" radical. Es el individuo el que utiliza los memes para sus fines propios. Los "memes" (la tradición simbólica) son un intento secundario de restablecer una forma de estabilidad y orden, de restablecer la adecuada subordinación de lo particular a lo universal, que quedó trastornada por la aparición de la subjetividad: el "sujeto" es el accidente mortal evanescente que se postula a sí mismo como un fin en sí infinito.

[1] Ver Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford University Press, 1989). Ed. esp. *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta* (Barcelona, Salvat, 1994).

Hay que tener mucho cuidado en no equivocarse en cuanto al nivel específico de la noción de memes. Un "meme" se propaga no a causa de los efectos beneficiosos reales sobre sus portadores (por ejemplo, que el que lo adopta tenga más éxito en la vida y así tenga primacía en la lucha por la existencia) ni tampoco porque sus características lo hagan subjetivamente atractivo para sus portadores (uno tiende naturalmente a privilegiar la idea que promete felicidad frente a la idea que no promete otra cosa que miseria y renuncia). Como el virus de un ordenador, el meme prolifera sencillamente mediante la programación de su propia retrasmisión. Recuérdese el caso de dos misioneros que trabajan en un país opulento y económicamente estable. Uno dice: "El final está cerca; arrepiéntete o sufrirás terriblemente," mientras que el mensaje del otro es el de disfrutar de una vida feliz. Aunque el mensaje de este último sea mucho más atractivo y beneficioso, es el primero el que se impone. ¿Por qué? Porque si uno cree que el final está cerca, desarrollará un esfuerzo tremendo para convencer a todos los que le sea posible, mientras que la otra creencia no requiere un empeño tan extremado de proselitismo. Lo que resulta tan inquietante en relación con esta idea es que nosotros, seres humanos dotados de inteligencia, voluntad y de una experiencia del sentido, somos, sin embargo, víctimas inconscientes de un "contagio de pensamiento"[1] que opera ciegamente y se difunde como un virus de ordenador. No hay que extrañarse de que, cuando habla de los memes, Dennet recurra a las mismas metáforas que Lacan cuando se ocupa del lenguaje: en ambos casos, estamos frente a un parásito que penetra en el individuo humano y lo ocupa, utilizándolo para sus propios fines. Porque, efectivamente, ¿no (re)descubre la "memética" la noción de un nivel simbólico específico que opera al margen (y, en consecuencia, no puede ser reducido al) del par habitual de hechos objetivos biológicos (efectos "reales" beneficiosos) y hechos subjetivos (la atracción de la significación de un meme)? En un caso límite, una idea puede difundirse incluso si, a largo plazo, sólo lleva destrucción a sus portadores e incluso si es considerada como no atractiva.

¿No hay un paralelo sorprendente entre esta noción de memes y la noción hegeliano-marxista de alienación? De la misma forma que los memes, erróneamente percibidos por nosotros, los sujetos, como medios de nuestra comunicación, son los que llevan en realidad la voz cantante (se sirven de nosotros para reproducirse y multiplicarse), las fuerzas productivas, que nos parecen medios para satisfacer nuestras necesidades y deseos, son las que efectivamente imponen su juego. El verdadero objetivo del proceso, su fin en sí, es el desarrollo de las fuerzas productivas, y la satisfacción de nuestros deseos y necesidades (i. e., lo que nos parece el objetivo) no es más que el medio para el desarrollo de las fuerzas productivas. Esta inversión, insoportable para nuestro narcisismo, es paradigmática de la cien-

[1] Véase Aaron Lynch, *Thought Contagion* (New York, Basic Books, 1996).

cia moderna, de su producción de conocimiento que es, en cierta forma, demasiado traumática para poder incorporarse a las creencias que estructuran nuestras vidas cotidianas. La física cuántica ya no puede ser "entendida" (sus resultados no pueden integrarse en nuestra visión ordinaria de la realidad). Lo mismo sucede con la biogenética. Aunque aceptamos su verdad, mantenemos al mismo tiempo frente a ella una actitud de renegación fetichista. Nos negamos a creer *no en una doctrina religiosa más allá del conocimiento científico, sino en lo que el propio conocimiento científico nos dice sobre nosotros mismos.*

Contra la Ética sectorial

Lo que es falso en los debates actuales sobre las "consecuencias éticas de la biogenética" (junto a otras cuestiones similares) es que se está convirtiendo rápidamente en lo que los alemanes denominan *Bindestrich-Ethik*, ética de...: ética de la tecnológía, ética del medio ambiente, etcétera. Esta ética tiene efectivamente un papel que jugar, un papel homólogo al de la "ética provisional" mencionada por Descartes en la parte inicial del *Discurso del método.* Cuando nos aventuramos en un nuevo camino, lleno de peligros y de nuevas concepciones devastadoras, necesitamos aferrarnos a las antiguas normas establecidas como una guía práctica para nuestra vida diaria, aunque seamos muy conscientes de que las nuevas concepciones nos obligan a una nueva fundamentación de todo nuestro edificio ético (en el caso de Descartes, la nueva fundamentación fue proporcionada por Kant con su ética de la autonomía subjetiva). En la actualidad nos encontramos ante una dificultad similar: la "ética provisional" no puede sustituir a una reflexión en profundidad sobre lo Nuevo que está surgiendo.

Por decirlo brevemente, lo que se pierde en este caso, con esta ética sectotrial, es sencillamente la ética como tal. El problema no es que la ética universal se disuelva en campos particulares, sino, al contrario, que los avances científicos particulares se enfrentan de modo directo con los viejos "valores" humanistas (la biogenética, pongamos por caso, afecta a nuestro sentido de dignidad y de autonomía). Ésta es, pues, la elección que hoy se presenta ante nosotros: o bien optamos por la postura típicamente posmoderna de reticencia (no vayamos hasta las últimas consecuencia, mantengamos una distancia adecuada hacia la Cosa que nos ofrece la ciencia, evitando que esta Cosa nos suma en un agujero negro destructor de todas nuestras nociones humanas y morales), o bien nos atrevemos a "permanecer en lo negativo "*das Verweilen beim Negativen*") , es decir, nos atrevemos a asumir plenamente las consecuencias de la modernidad científica, con la apuesta de que "nuestra Mente es un genoma" funcionará también como un juicio infinito.

La consecuencia principal de los grandes avances científicos en la biogenética es el final de la naturaleza. Una vez que conocemos las reglas de su construcción, los organismos naturales se transforman en objetos sometibles a manipulación. La naturaleza, humana e inhumana, queda así "desustancializada", privada de su densidad impenetrable, de lo que Heidegger llama la "tierra". La biogenética, con su correlativa reducción de la psique humana a un objeto de manipulación tecnológica, es entonces efectivamente una especie de ejemplificación empírica de lo que Heidegger percibió como el "peligro" inherente a la tecnología moderna. Aquí es crucial la interdependencia del hombre y de la naturaleza: al reducir al hombre a un objeto natural más cuyas propiedades pueden ser manipuladas, lo que perdemos no es (sólo) la humanidad sino la *naturaleza misma*. En este sentido, Francis Fukuyama está en lo cierto. La humanidad se basa en alguna noción de "naturaleza humana" en el sentido de lo que hemos heredado, de lo que nos ha sido simplemente dado, la dimensión impenetrable en nosotros, y de nosotros, en la que hemos nacido y a la que hemos sido arrojados. La paradoja es en este caso que sólo hay hombre en la medida en que hay una naturaleza humana impenetrable (la "tierra" de Heidegger).

¿Cómo reaccionamos, pues, ante esa amenaza? Recordemos el bien conocido ejemplo de la enfermedad de Huntington. El gen directamente responsable de ella ha sido aislado, y, en consecuencia, cualquiera de nosotros puede saber con toda precisión no sólo si tendrá un Huntington sino también cuándo lo tendrá. Depende de una trascripción genética errónea de la "palabra" CAG en el centro del gen. La edad de aparición de la locura que esta enfermedad origina depende estricta e implacablemente del número de repeticiones de CAG en un lugar de este gen. (si hay cuarenta repeticiones, los primeros síntomas aparecerán a los cincuenta y nueve años; si cuarenta y una, a los cincuenta y cuatro; si cincuenta, a los veinte y siete...). Una vida ordenada, los cuidados corporales, la mejor medicina, la buena alimentación, el cariño y el apoyo de la familia... nada pueden hacer frente a ello: "Es puro fatalismo, que no puede disolver la variabilidad ambiental."[1] No hay, por el momento, cura; no puede hacerse nada. ¿Qué debemos hacer entonces cuando sabemos que es posible someternos a pruebas y adquirir un conocimiento que, si es positivo, nos dice exactamente en qué momento vamos a enloquecer y morir? ¿Cabe imaginar una situación más clara de "atravesar el fantasma" y verse confrontado con lo Real absolutamente sin sentido de una contingencia que determina nuestra vida? No es de extrañar que la mayoría de la gente (incluido el científico que descubrió el gen) opte por la ignorancia. Esta ignorancia no es simplemente negativa, puesto que su vacío abre el espacio para fantasear. Además, con la pers-

---

[132] Matt Ridley, *Genoma* (New York, Perennial, 2000), p. 64. Ed. esp. *Genoma* (Madrid, Suma de Letras, 2001).

pectiva de una intervención biogenética que ha abierto el acceso al genoma, la especie se altera y redefine *a sí misma*, sus propias coordenadas; el acceso al genoma emancipa efectivamente a la humanidad de las constricciones de una especie finita, de su esclavización al "gen egoísta". La emancipación tiene, sin embargo, un precio. Durante una conferencia en Marburgo, Habermas reiteró sus advertencias contra las manipulaciones biogenéticas con humanos:

> Con las intervenciones en la herencia genética del hombre, el dominio sobre la naturaleza se traduce en un acto de tomar-control-sobre-uno mismo, que cambia nuestra autocomprensión ética como especie y puede perturbar las condiciones necesarias para una forma de vida autónoma y la comprensión universalista de la moral.[1]

Habermas ve aquí dos peligros al acecho. Primero, tales intervenciones difuminan la frontera entre lo que hacemos y lo que se desarrolla de manera espontánea, y afecta en consecuencia a la autocomprensión del individuo. ¿Cómo reaccionará un adolescente al saber que sus disposiciones espontáneas (agresivas o pacíficas, por ejemplo) son el resultado de la intervención intencional de otros en su código genético? ¿No quedará debilitado el propio centro de su identidad como persona, a saber, la noción de que desarrollamos nuestra identidad personal por medio de la *Bildung*, el penoso esfuerzo por formar/educar nuestras propias disposiciones naturales? En última instancia, la perspectiva de intervenciones biogenéticas directas hace que la propia noción de educación quede desprovista de sentido. Segundo, en el nivel intersubjetivo, este tipo de intervenciones engendrarán relaciones asimétricas entre los que son "espontáneamente" humanos y aquellos cuyas características han sido manipuladas artificialmente: algunos aparecerán como privilegiados creadores de otros. En el nivel más elemental, esto afecta a nuestra identidad sexual. Lo que aquí está en juego no es sólo la posibilidad de que los padres elijan el sexo de sus hijos, sino también el estatus atribuible a las operaciones de cambio de sexo. Hasta el momento era posible justificarlas apelando a la escisión entre la identidad biológica y la identidad sexual de una persona. ¿Por qué no se iba a permitir cambiar su sexo biológico e introducir así un equilibrio en su vida sexual o emocional a, por ejemplo, un hombre que se experimenta como una mujer atrapada en un cuerpo masculino? La perspectiva de la manipulación biogenética abre, empero, la posibilidad mucho más radical de manipular la propia identidad psíquica.

Aunque esa argumentación es impecable en su sencillez, presenta, no obstante, un gran problema: el propio hecho de las manipulaciones biogenéticas ¿no cam-

[1] La cita procede de Thorsten Jantschek, "*Ein ausgezehrter Hase*", en *Die Zeit*, 5 de julio de 2005, Feuilleton, p. 26.

bia retroactivamente nuestra comprensión como seres "naturales", en el sentido de que ahora experimentamos nuestras disposiciones "naturales" como algo "mediado", no simplemente como algo inmediatamente dado, sino como algo que puede ser en principio manipulado (y es pues simplemente contingente)? Lo esencial aquí es que ya no es posible el regreso a la ingenua inmediatez anterior. Una vez que *sabemos* que nuestras disposiciones naturales dependen de la ciega contingencia genética, el apego ingenuo a estas disposiciones es tan falso como el apego a los viejos hábitos "orgánicos" en un universo moderno. Así pues, lo que Habermas está diciendo, en esencia, es que aunque sepamos que nuestras disposiciones dependen de una contingencia genética sin sentido, hemos de aparentar que lo ignoramos y actuar en consecuencia de forma que nos sea dado mantener nuestro sentido de dignidad y nuestra autonomía. La paradoja en este punto es que la autonomía sólo puede mantenerse mediante la prohibición del acceso a la ciega contingencia natural que nos determina, es decir, en definitiva, *limitando* nuestra propia autonomía y la libertad de intervención científica. (Aunque, en alguna dimensión radical, la autonomía *está* ligada a la contingencia; hay algo de humillante en saber exactamente cuando voy a morir. En los años cincuenta, hubo en Estados Unidos un prisionero en el corredor de la muerte que, con los escasos materiales de que disponía [los tubos metálicos de su cama, los productos químicos de las colores de las cartas de la baraja, etcétera] improvisó un arma de fuego que disponía todas las noches para que apuntara a su cabeza. El dispositivo estaba construido de tal manera que el prisionero no sabía exactamente cuándo se dispararía y le mataría. Cuando sucedió, murió de forma inmediata, y por su propia mano, logrando afirmar así su mínimo de autonomía.) ¿No es esta una nueva versión del viejo argumento conservador de que si queremos mantener nuestra dignidad moral, es mejor no saber ciertas cosas? Una vez más, se hace presente la lógica de Habermas: puesto que los resultados de la ciencia plantean una amenaza a nuestra (noción predominante de) autonomía y libertad, hay que restringir la ciencia. El precio que pagamos por esta solución es la escisión fetichista entre ciencia y ética ("Sé muy bien lo que la ciencia exige, pero, a pesar de todo, para preservar [la apariencia de] mi autonomía, prefiero ignorarlo y actuar como si no lo supiera". Esto nos impide enfrentarnos a la verdadera cuestión: *la de cómo estas condiciones nos obligan a transformar y reinventar las propias nociones de libertad, autonomía y responsabilidad ética.*

¿Qué decir, sin embargo, del posible argumento católico en contrario según el cual el verdadero peligro no es nuestra reducción efectiva a entes no espirituales, sino el hecho mismo de que, en la biogenética, *nosotros-los hombres-nos tratamos como tales* (entes no espirituales). En otras palabras, el problema no es que tengamos o no tengamos un alma inmortal, etcétera –por supuesto la tenemos– sino que, al meternos en la biogenética, perdemos el conocimiento de esa condición y

nos tratamos a nosotros mismos como si fuéramos simples organismos biológicos. Esto no hace más que desplazar el problema: ¿si tal fuera el caso, no serían los creyentes católicos los sujetos ideales para aceptar plenamente las manipulaciones biogenéticas ya que tendrían muy claro que sólo se trata del aspecto material de la existencia humana, no del verdadero núcleo espiritual del hombre? En definitiva, se les debería permitir hacer todo lo que quisieran en el campo de la biogenética puesto que su fe en el alma humana, en una dimensión espiritual trascendente, les protegería en cualquier caso de reducir al hombre a simple objeto de sus manipulaciones científicas. Nuestra pregunta retorna pues, con creces: ¿si los hombres tienen un alma inmortal o una dimensión espiritual autónoma, por qué temer las manipulaciones biogenéticas?

Otra réplica católica sería que, si bien el alma es independiente del cuerpo (cerebro) nuestro cuerpo es un instrumento creado por Dios, es decir, la forma en que el alma se expresa así misma en el mundo. Así pues, si enredamos demasiado la estructura básica, podemos perturbar esa estructura precisa, creada por Dios como receptáculo de nuestra alma, y ofuscar en consecuencia la expresión del alma (de la misma manera que la radio es un instrumento para recibir ondas y hacer así audible el mensaje trasmitido; y si lo alteramos en exceso, la transmisión deja de funcionar). No obstante, este argumento es también ambiguo: si podemos comprender la forma en que funciona el instrumento, ¿por qué habríamos de abstenernos de mejorarlo?

Desde el punto de vista psicoanalítico, el meollo del problema reside en la autonomía del orden simbólico. Supongamos, por ejemplo, que soy impotente a causa de algún bloqueo no resuelto de mi universo simbólico, y que tomo Viagra en lugar de "autoeducarme" en la tarea de resolver el obstáculo/inhibición simbólico. La solución funciona: de nuevo soy capaz de funcionar sexualmente. Pero el problema sigue en pie: ¿de qué manera afectará esta solución al bloqueo simbólico? ¿En qué forma será "subjetivada" la solución? La situación en este caso es completamente indecidible; la solución no será experimentada como el resultado de un trabajo simbólico en el propio bloqueo. Como tal, puede desbloquear el obstáculo simbólico mismo, obligándome a aceptar su completa sinrazón, o bien puede generar un rasgo psicótico y dar lugar al regreso del obstáculo en un nivel psicótico de mayor relevancia (puedo, por ejemplo, ser empujado a una actitud paranoica, y experimentarme como expuesto al capricho de algún amo cuyas intervenciones pueden decidir mi destino). Hay que pagar siempre un precio simbólico por este tipo de soluciones "no ganadas." Y, mutatis mutandis, lo mismo vale para los intentos de luchar contra el crimen por medio de una intervención bioquímica o biogenética directa. Cuando se combate el crimen sometiendo a los criminales a un tratamiento bioquímico, y obligándoles a medicarse para evitar una

agresividad excesiva, se dejan intactos los mecanismos sociales que han fomentado los potenciales de agresión en los individuos.

En su obra *Kinds of Minds*, Dennet nos informa del "síndrome de Capgras": "la convicción del que lo sufre de que una persona muy cercana (normalmente una persona amada) ha sido sustituida por un impostor que se asemeja (que se parece a y actúa como)[1] al compañero genuino, quien ha desaparecido de forma misteriosa." Los que la padecen pueden llegar incluso al asesinato de sus cónyuges, a quienes consideran impostores. Dennet ve la solución de esta enigmática enfermedad mental en la hipótesis elaborada por Andrew Young a propósito de la "prosopagnosia" (personas que no pueden reconocer los rostros humanos, y que no pueden reconocer a sus propios amigos hasta que les oyen hablar). Sin embargo, cuando se les enseñan fotografías de gente anónima, de celebridades y de sus amigos cercanos, cuando se trata de personas a quienes conocen registran una elevación de su repuesta electrodérmica por mucho que pretendan no distinguirlas. Es decir, hay algo en ellos que, a pesar de todo, les hace reconocerlos efectivamente. La conclusión de Young es que debe haber (al menos) dos sistemas diferentes de identificación de un rostro en nuestra psique: el sistema abierto y consciente de reconocimiento del rostro y el sistema encubierto, que normalmente proporciona una confirmación tranquilizante. En el caso de la prosopagnosia, el sistema abierto se deteriora, mientras que el encubierto sigue funcionando. ¿Y si en el caso del síndrome de Capgras nos encontramos justamente con la disfunción contraria? El reconocimiento abierto del rostro funciona con normalidad, pero carece de la confirmación del sistema encubierto, y el resultado se experimenta, pues, como "aunque esta persona parece mi mujer y actúa exactamente como ella, *hay algo que falta*, debe de ser una impostora" ¿No encontramos aquí la escisión entre la serie de propiedades positivas y el misterioso *je ne sais quoi* que da cuenta de la identidad de las personas más allá de todas las propiedades positivas (lo que Lacan llama el *objet petit a*, "algo en ti más que tú mismo")? Hay, sin embargo, un problema en relación con la explicación de Dennet y Young: no son *todas* las caras las que provocan esa reacción paranoica sino precisamente *una*, la de una persona muy cercana, casi siempre una persona amada. ¿Cómo podemos explicar, sin una referencia a la dinámica psicológica inherente, ese mal funcionamiento *selectivo* del sistema encubierto que no se suspende en general, sino sólo cuando se enfrenta a *una* cara querida?

Otra de las lecciones del psicoanálisis en este ámbito es que, en contra de la noción de que la curiosidad es ingénita, innata, en los humanos (hay en lo más profundo de nosotros, un *Wiesentrieb*, un impulso a saber), la actitud espontánea del ser humano es "no quiero saberlo". El deseo fundamental es el deseo de *no* saber

---

[1] Daniel Dennet, *Kinds of Mind* (London, Phoenix, 1996), p. 148. Ed. esp. *Tipos de mentes: hacia una comprensión de la conciencia (*Madrid: Debate, 2000).

demasiado. Todo progreso verdadero en el conocimiento se lleva adelante por medio de una lucha dolorosa contra nuestras inclinaciones espontáneas. Regresemos, por un momento, a la enfermedad de Huntington. Si hay en mi familia alguien con esta enfermedad, ¿debo someterme a la prueba que me dirá si (y cuando) adquiriré inexorablemente la enfermedad? Si no puedo soportar la perspectiva de saber cuándo voy a morir, la solución ideal (más fantasmática que realista) puede parecer la siguiente: autorizar a otra persona o institución, en las que tenga plena confianza, a realizarme la prueba y *no decirme el resultado*, y matarme inesperadamente y sin dolor mientras duermo antes de la embestida de la enfermedad fatal (si el resultado es positivo). Sin embargo, el problema de esta solución es que *yo sé que el Otro sabe* (la Verdad sobre mi enfermedad), y esto lo arruina todo, y me expone a una horrorosa y lacerante sospecha. ¿La solución ideal podría ser la opuesta? Si sospecho que mi hijo puede tener la enfermedad, *le hago la prueba sin que él lo sepa* y después le mato de forma indolora antes de que el mal se manifieste. El fantasma último aquí sería el de una institución estatal anónima que hiciera eso por todos nosotros sin que lo supiéramos. Pero, una vez más, nos asalta la pregunta: ¿lo sabemos (que los otros saben) o no? La vía hacia una sociedad totalitaria perfecta está abierta. Lo que aquí es falso es la premisa subyacente. La noción de que el deber ético final es la de proteger al Otro del dolor, manteniéndole en una ignorancia protectora.

Cuando nos enteramos de alguna mala noticia, preferiríamos *no* haberlo sabido, pero no podemos dar marcha atrás; una vez que sabemos que sabemos, no hay regreso posible a la ignorancia inocente. La biogenética nos proporciona el ejemplo más reciente en este punto. Cuando aprendemos a manipular nuestras propiedades psíquicas, desmistificamos nuestra percepción de la "naturaleza humana", y nuestro sentido de la dignidad personal se debilita. Sin embargo, la ignorancia precedente sólo nos parece afortunada desde la perspectiva de este conocimiento; en otras palabras, sólo después de perder esa feliz ignorancia caemos en la cuenta de lo felices que éramos. Es algo similar a la celebración, en películas y relatos literarios, del héroe solitario que lleva a cabo el acto de sacrificio por el bien de los otros sin ser visto, sin que los demás le conozcan. Aunque la gente que le rodea le ignore o hasta se ría de él, se muestra profundamente satisfecho consigo mismo. ¿Lo está? ¿No será que lo ha hecho por el gran Otro que aparece precisamente en este momento, en el que no hay "otros" reales que tomen nota de ese acto? En otras palabras, ¿no brota la satisfacción que obtiene de la mirada imaginada que le observa? El gran "Otro" se encarna finalmente en nosotros, los espectadores, como si el héroe supiera que es parte de una película (o, por lo menos, de una historia). (El concepto del gran Otro, con su ambigua condición virtual, es, en sí mismo, un compromiso, la evitación de los dos términos de la alternativa a que nos enfrentamos, o, por citar a Arthur Clark: "O bien estamos solos en el universo [sin otros

seres inteligentes], o bien no estamos solos. Ambas posibilidades son igualmente terroríficas." El gran Otro es así algo intermedio, que nos permite nadar y guardar la ropa. No hay un gran otro Real afuera, pero hay, no obstante, la ficción del gran Otro que nos impide evitar el horror de estar solos.) Evoquemos, también, la conocida paradoja de la elección que tiene que hacer un grupo de cuatro comandos militares: si todos ellos participan en una acción peligrosa, tienen un cincuenta por ciento de posibilidades de morir; si sólo lo hace uno de ellos (elegido por sorteo) le matarán sin remedio, pero la esperanza de sobrevivir de cada individuo al grupo se elevará al veinticinco por ciento. Aunque la estrategia racional es elegir la segunda alternativa (que supone un cien por ciento más de posibilidades de sobrevivir que la primera), una gran mayoría de gente elegiría la primera: aunque las posibilidades de que me maten son mucho mayores, el desenlace está abierto hasta el final (i. e., puedo conservar mi esperanza todo el tiempo y no correré nunca el riesgo de encontrarme en una posición en la que sé ineluctablemente que voy a morir pronto). Lo que estos tres casos tienen en común es una temporalidad en la que la elección no consiste sin más en escoger entre posibilidades diferentes: el acto de elección cambia sus propios términos.

Así, volviendo a nuestro problema central, no se trata tanto de que, con la biogenética, perdamos nuestra libertad y dignidad; sino que lo que experimentamos es, ante todo, que *nunca las hemos tenido en primer lugar*. Si en la actualidad disponemos ya de "terapias que difuminan el límite entre lo que conseguimos por nosotros mismos y lo que conseguimos a causa de los niveles de diversos productos químicos en nuestros cerebros,"[1] ¿no implica la propia eficacia de estas terapias que "lo que conseguimos por nosotros mismos" depende también de los *diferentes* "niveles de productos químicos en nuestros cerebros"? No se trata aquí, por citar el famoso título de Tom Wolfe, de que se nos diga "Lo siento, pero su alma acaba de morir"; sino que lo que se nos dice efectivamente es que nunca hemos tenido un alma en primer lugar. Si las pretensiones de la biogenética están fundadas, la elección a que nos enfrentamos hoy no es, por consiguiente, entre la dignidad humana y la generación tecnológica "posthumana" de individuos; sino entre la *ilusión* de la dignidad y la aceptación de la realidad de lo que somos. Así, cuando Francis Fukuyama declara que "el deseo de reconocimiento tiene una base biológica y que esta base se relaciona con los niveles de serotonina en el cerebro,"[2] ¿no debilita nuestro propio conocimiento de este hecho el sentimiento de dignidad que proviene de ser reconocidos por los otros? No se puede tener en ambos niveles al mismo tiempo. Sólo puede tenerse al precio de una renegación fetichista: "Aunque sé perfectamente que mi autoestima depende de la serotonina, no por eso dejo

[1] Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future* (London, Profile Books, 2002, p.8).

[2] Fukuyama, op. cit., p. 45.

de disfrutarla." En la página siguiente, Fukuyama expone la matriz de los tres niveles para conseguir la autoestima:

> La forma normal, y moralmente aceptable, de superar una autoestima baja era luchar con uno mismo y con los otros, trabajar duro, sufrir en ocasiones penosos sacrificios y, finalmente, subir y ser visto por los otros como capaz de hacer todo eso. El problema de la autoestima, tal como es entendida por la psicología *pop* norteamericana es que se convierte en una acreditación, algo que todo el mundo necesita, lo haya merecido o no. Esto devalúa la autoestima y condena su búsqueda al fracaso.
>
> Pero ahora ha surgido la industria farmacéutica, que mediante drogas como Zoloft y Prozac puede proporcionar autoestima en un frasco al elevar los niveles de serotonina.[1]

La diferencia entre la segunda y la tercera opción es mucho más compleja de lo que puede parecer inicialmente: no son "falsas" en el mismo sentido. Cuando consigo la autoestima porque la sociedad considera que me he ganado el derecho a ella y obtengo el reconocimiento de mis pares, esto es efectivamente una paradoja performativa, que se anula a sí misma; pero cuando lo hago por medio de drogas, consigo la "cosa real". Imaginemos el marco hipotético siguiente: participo en un concurso de preguntas, y en lugar de someterme a un duro proceso de aprendizaje, refuerzo mi memoria con drogas. A pesar de todo, mi autoestima, que consigo al vencer en la competición, sigue basándose en la consecución efectiva, es decir, en el hecho de que lo haya hecho mejor que mis contrincantes, que gastaron muchas noches tratando de aprenderse todos los datos relevantes sobre el temario de las preguntas. El único argumento en contrario relevante en este caso es obviamente que sólo tiene derecho a estar verdaderamente orgulloso el competidor cuyo resultado ha sido la consecuencia de un duro trabajo y una esforzada dedicación. Pero ¿no hay algo de intrínsecamente humillante y desdeñoso en esa postura, igual que cuando decimos a una persona disminuida mentalmente, que ha logrado trenzar con éxito su cesta proverbial "¡Debes estar orgulloso de lo que has hecho!" Aún más ¿acaso no percibimos como algo justificado, pongamos por caso, que alguien con un talento natural abrumador para cantar, se enorgullezca de su actuación, aunque sea-mos conscientes de que su canto se basa más en ese talento que en su esfuerzo y su formación (el antiguo problema Mozart-Salieri; la envidia de Salieri por cómo Mozart, componiendo con toda facilidad, produjo obras superiores a las suyas, a pesar de su esfuerzo y dedicación extenuantes)? Y, sin embargo, si me fuera dado mejorar mi canto con ayuda de una droga, la estima me sería negada (excepto en una situación en la que tuviera que hacer un gran esfuerzo para in-

[1] Fukuyama, op.cit., p. 46.

ventar esa droga y después ponerla a prueba conmigo). No se trata, pues, simplemente de lucha y trabajo duro frente a la ayuda de la droga. La cuestión es más bien que tanto el trabajo duro como el talento natural son considerados "parte de mí", de mi Yo, mientras que la mejora que se obtiene con la droga es el resultado de una manipulación externa. Y, de nuevo, esto nos retrotrae al mismo problema. Una vez que *sabemos* que mi "talento natural" depende de alguna forma de sustancias químicas en mi cerebro, ¿importa de verdad, moralmente, que las obtenga de "afuera" o que me vengan dadas con el nacimiento? Para complicar las cosas todavía más: ¿y si mi propia disposición a asumir la lucha interior, la disciplina y el trabajo duro depende de algunas sustancias químicas? ¿Y si para ganar un concurso de los mencionados, no hago uso de una droga que refuerza de forma directa mi memoria, sino "meramente" de una droga que aumenta mi resolución y dedicación? ¿Se puede hablar todavía de "hacer trampas". Y un último (pero crucial) matiz: ¿Es realmente merecida a priori la autoestima que obtengo mediante proezas "reales"? ¿No se trata más bien de que a causa (no sólo de la injusticia social, sino) de la separación entre el nivel de los logros reales y el de su reconocimiento en un ritual simbólico público, el reconocimiento *añade algo* a la "hazaña real"? Hace mucho tiempo, Lacan subrayó que, incluso cuando sabemos qué hemos conseguido, hay un mínimo hiato entre este conocimiento objetivo y su proclamación performativa que nos otorga un título. El problema con las drogas no es pues simplemente que den lugar a una autoestima inmerecida, una autoestima no fundamentada en nuestros "logros" reales, sino, más paradójicamente, que nos privan de la satisfacción que nos proporciona el *ritual simbólico intersubjetivo.*

¿Por qué, entonces, pasa Fukuyama de la defensa de la democracia liberal con su visión del final de la historia a la amenaza que suponen las ciencias del cerebro? En una primera aproximación, la respuesta parece sencilla. La amenaza biogenética es una versión nueva, mucho más radical, del "final de la historia" que quebranta los principios mismos de la democracia liberal. Los nuevos progresos científicos y tecnológicos hacen potencialmente obsoleto al antiguo sujeto liberal-democrático libre y autónomo. Hay, no obstante, una razón más profunda para el giro de Fukuyama hacia las ciencias del cerebro, una razón que concierne directamente a su visión política. Es como si la perspectiva de la manipulación biogenética hubiera obligado a Fukuyama a advertir el oscuro reverso de su imagen idealizada de la democracia liberal. Súbitamente, al enfrentarse con la amenaza biogenética, se ve compelido a afirmar todo aquello que se había desvanecido mágicamente en su utopía de la democracia liberal. La perspectiva de intervenciones biogenéticas y otras formas de manipulación liberal nos abre a las oscuras posibilidades de que las grandes corporaciones desvirtúen el mercado libre para manipular a la población y se entreguen a terroríficos experimentos médicos, o de que los ricos puedan criar a sus retoños como una raza especial con capacidades físicas y mentales

superiores (favoreciendo así una nueva guerra de clases), por no hablar de otros escenarios de pesadilla similares. Para Fukuyama está claro que la única forma de limitar esos peligros es restablecer un fuerte control estatal del mercado y desarrollar nuevas formas de voluntad política democrática.[1]

Aun estando de acuerdo con todo lo anterior, parece necesario añadir lo siguiente: *¿No necesitamos igualmente esas medidas con independencia de la amenaza biogenética, precisamente para controlar los terroríficos potenciales de la economía de mercado global?* Es posible que el problema no sea la biogenética como tal, sino el contexto social de las relaciones de poder en cuyo seno funciona. Lo que hace que la biogenética sea peligrosa es la manera en que su utilización está determinada por los intereses del capital corporativo y de los organismos estatales, tentados por la posibilidad de apoyarse en ellos para acrecentar su control de la población; el problema no es, en último término, "ético" sino económico-político. La dificultad que presenta Fukuyama es pues doble: su argumentación es, a la vez y simultáneamente, demasiado abstracta y demasiado concreta. No consigue cuestionar toda su hondura las implicaciones filosóficas de las nuevas ciencias del cerebro, *ni* tampoco ubicar esas ciencias y tecnologías en su contexto socioeconómico antagónico.

Lo que Fukuyama no capta (y lo que un verdadero hegeliano *debería* captar) es la vinculación necesaria entre los dos "finales de la historia", el paso necesario del uno al otro. El "final de la historia" democrático-liberal se convierte necesariamente en su opuesto, ya que, en el momento mismo de su triunfo, empieza a perder su fundamento auténtico, es decir, el propio sujeto democrático-liberal.

¿Qué habría dicho Hegel a propósito del proyecto genoma y de las intervenciones biogenéticas? Cualquiera que hubiera sido su reacción, no habría consistido, con toda seguridad, en zafarse del miedo, y preferir la ignorancia al peligro. Desde una perspectiva verdaderamente hegeliana uno tiene que pasar por su acabada auto-objetivación, porque sólo por medio de ella aparece el sujeto como pura forma –la pura forma del sujeto–, como el punto *desde el cual* puedo aprehender con horror "eso soy yo", esa fórmula genética. En definitiva, ¿no le hubiera regocijado a Hegel el "¡Tú eres genoma!", con esta nueva versión demoledora del viejo "¡Tú eres eso!" como ejemplo acabado del juicio infinito, que completa la serie de "el espíritu es un hueso" o "el Yo es dinero"? La confrontación con lo Real absurdo del genoma elimina así la pantalla fantasmática a través de la cual percibo la realidad: en la fórmula del genoma, me veo compelido a un acceso directo a lo Real. Al con-

[1] Es fácil burlarse de las simplificaciones más obvias de Fukuyama, pero tiene con todo algo de refrescante. En nuestro espacio intelectual lleno de falsos críticos, nos las habemos por fin con un rotundo *apologista del orden existente*. No es extraño que su obra nos ofrezca de forma inesperada algunos fragmentos de verdad.

trario que Habermas, debe postularse la *necesidad* ética de asumir la plena objetivación del genoma: esta reducción de mi ser sustancial a la fórmula carente de sentido del genoma borra la fantasmática *étoffe du moi*, la materia de la que están hechos nuestros egos, y me reduce pues a puro sujeto: frente al genoma, no soy nada, *y esta nada es el sujeto mismo.*

El afán "postsecular" por formular los "límites del desencantamiento" acepta con excesiva premura la premisa de que la lógica inherente a la Ilustración termina en la total auto-objetivación científica de la humanidad, en la transformación de los humanos en objetos disponibles para la manipulación científica, de forma tal que la única forma de mantener la dignidad humana es salvar la religión por medio de su traducción a un idioma moderno. Frente a esta tentación, es crucial insistir hasta el final en el proyecto de la Ilustración. La Ilustración sigue siendo un "proyecto inacabado" que tiene que ser llevado a su final, y este final *no* es la auto-objetivación científica total, sino –hay que aceptar esa apuesta– una nueva figura de la libertad que habrá de surgir cuando llevemos la lógica de la ciencia hasta el final.

¿Cierre Cognitivo?

¿Estamos dispuestos a asumir ese "juicio infinito? El tema de portada del *Newsweek* del 7 de mayo de 2001 ("La religión y el cerebro") se refiere a los últimos éxitos de los "neuroteólogos", que están en condiciones de identificar los procesos cerebrales que acompañan a las experiencias religiosas intensas: cuando, por poner un ejemplo, un sujeto se experimenta a sí mismo como intemporal e infinito, parte del Todo cósmico, liberado de todas las coacciones del Yo, la región de su cerebro que procesa la información sobre el espacio, el tiempo y la orientación del cuerpo en el espacio "se oscurece"; en el bloqueo de los influjos sensoriales que se produce durante una intensa meditación contemplativa, el cerebro no tiene más remedio que percibir el yo como íntima y permanentemente entretejido con todos y con todo. Lo mismo sucede con las visiones: están claramente relacionadas con estallidos anormales de actividad eléctrica en los lóbulos temporales ("la epilepsia del lóbulo temporal"), etcétera. El informe pretende concluir con una nota más abierta. Por supuesto, todo lo que experimentamos existe también como actividad neurológica, pero esto no resuelve en modo alguno la cuestión de la causalidad. Por ejemplo, cuando comemos una manzana, experimentamos también la satisfacción por su buen gusto como una actividad neuronal, mas esto no afecta en ningún caso al hecho de que la manzana estaba realmente ahí fuera y ha cau-

sado nuestra actividad. De la misma forma, queda totalmente por decidir si nuestro circuito eléctrico cerebral crea a Dios (nuestra experiencia de Dios) o si es Dios el que ha creado nuestro circuito eléctrico cerebral. Por añadidura, la religión no puede reducirse a una experiencia psíquica interior (mística o de otro tipo). Es (también) una cuestión de creencia en ciertas verdades (proposicionales), que se refiere a nuestra postura ética y a nuestra actividad práctica. Lo importante para un judío es seguir la Ley, y no los pensamientos y experiencias que se tienen como consecuencia de esa actividad.

No obstante, esa fácil salida oculta un atolladero más profundo. El problema de la causalidad parece relativamente sencillo de resolver. ¿Y si (el doctor que experimenta) interviene directamente en las partes apropiadas del cerebro y es causa de la actividad cerebral en cuestión? Si durante esta actividad el sujeto "experimenta la dimensión divina", ¿no nos proporciona este hecho una respuesta concluyente? ¿Y no vale lo mismo para el segundo argumento en contrario? ¿No se resuelve también el dilema, si bombardeamos al sujeto con doctrinas religiosas y después le sometemos a los estímulos eléctricos o químicos adecuados, y obtenemos en consecuencia un sujeto que actúa, piensa y siente como una persona profundamente religiosa? Por otra parte, la comparación con la manzana es inadecuada por la misma razón: Hace mucho, Hegel criticó a Kant, quien al burlarse del argumento ontológico como prueba de Dios, afirmó que la noción de cien táleros no es lo mismo en absoluto que tener cien táleros reales en nuestro bolsillo: la cuestión es precisamente que estamos hablando de *Dios*, un ente infinito al que se atribuye una existencia fuera de nuestra realidad ordinaria, no de manzanas ni de táleros. Aquí, empero, el problema es todavía más complejo porque, como McGinn acertó a señalar con precisión, el conocer la consciencia sería conocer la intersección del cerebro y la mente, el proceso físico/biológico que "es" directamente pensamiento/conocimiento (no simplemente su correlato corporal, "lo que pasa en el cerebro mientras pensamos") y el pensamiento que "es" directamente un proceso físico (en el sentido en que "$H_2 0$ es agua":

> Las propiedades desconocidas del cerebro que permiten la aparición de la conciencia a partir de ellas se superponen, pues, con los aspectos ocultos de la conciencia que permiten su corporeización en el cerebro. El principio de aparición coincide con el principio de corporeización... Las propiedades desconocidas del cerebro que explican la conciencia *son* los aspectos de la conciencia que permanecen ocultos a la vista. No es que estas dos áreas de ignorancia no estén relacionadas entre sí; por el contrario, son la *misma* área de ignorancia.[1]

[1] Colin McGinn, *The Mysterious Flame* (New York, Basic Books, 199), pp.155-156.

¿Y si eso es imposible no sólo en el sentido del cierre cognitivo, más allá y por encima de ello, en el sentido de que el conocimiento mismo se *define* por la distancia frente a su correlato corporal (i. e., el sujeto es $; elude lo que es como objeto)? Si conociera directamente lo que soy como cuerpo, en su realidad objetiva, como una "cosa que piensa" (Kant), ya no estaría pensando en sentido humano (el único que nos es accesible), y la propia realidad ya no sería realidad. Este cierre no es pues meramente cognitivo; constituye ontológicamente pensamiento-conocimiento-conciencia.[1] Estas paradojas nos llevan directamente al bien conocido problema del zombi en las ciencias cognitivas actuales, quizás la prueba final de la tesis de Lacan de que la conciencia misma tiene el estatus de un objeto:

> (Un) zombi es o debería ser un ser humano que exhibe un comportamiento perfectamente natural, locuaz, alerta y vivaz, pero que no es en absoluto consciente de todo ello, sino más bien una especie de autómata. Todo lo que importa de la noción filosófica de zombi es que no se puede distinguir a un zombi de una persona normal por el examen de su comportamiento exterior. Puesto que esto es todo lo que nos es dado ver en nuestros amigos y vecinos, *algunos de tus mejores amigos pueden ser zombis.*[2]

La noción de zombi se propuso a fin de rechazar las construcciones behavioristas de carácter reduccionista en relación con la mente humana: pueden llegar a construir un ente que parece un ser humano y actúa como tal, que tiene todas las propiedades fenoménicas de un ser humano, pero que con todo no tiene lo que captamos intuitivamente como "conciencia" o "autoconocimiento". El problema es, por supuesto, que es imposible atribuir la conciencia a una propiedad empírica, específica, observable. Las dos series de conductas (la de los seres humanos y la de los zombis) pueden ser, a todos los efectos prácticos, indistinguibles, y sin embargo esta diferencia elusiva sigue siendo crucial (la elusiva X que explica la diferencia es el *objet petit a* lacaniano). Si prestamos mayor atención, la oposición entre un ser humano "normal", con una experiencia "interior" y un zombi es incluso más paradójica de lo que podría parecer. Cuando sostenemos que un zombi no siente nada incluso aunque piense y actúe como si lo hiciera, ¿quién es aquí el engañado: nosotros, observadores exteriores, o el propio zombi? Si son los observadores exteriores quienes, al observar la conducta de un zombi, no pueden distinguirla de la conducta humana, ¿por qué, entonces, debería imitar un zombi la vida interior y actuar para su observador *como si* la tuviera? Si, por otra parte, un zombi se autoengaña, en consecuencia,

---

[1] ¿Por lo demás, no está McGinn empeñado en la búsqueda cartesiana de una nueva versión de la glándula pineal? ¿Y si el misterioso ingrediente "C" no es un elemento particular localizado que hay que añadir al cerebro tal como lo conocemos, sino puramente estructural, una característica topológica?

[2] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York, Little Brown, 1991, p. 73).

> En la medida en que las "apariencias" de los propios estados fenoménicos están constituidas por juicios auto-adscritos, creencias, pensamientos, recuerdos, expectativas, etcétera, sobre estos estados (y no hay duda de que en amplia medida tales estados están constituidos de esta forma), estaría justificado afirmar que la vida interior nos seguiría *pareciendo* la misma, a pesar del hecho de haber dejado de tener cualquier estado genuinamente fenoménico una vez convertidos en zombis. Dicho de otro modo, de acuerdo con la hipótesis del zombi, estaríamos "ofuscando" nuestra propia fenomenología.[1]

¿Pero cómo podemos distinguir entonces la apariencia con respecto a la apariencia de la apariencia? ¿*Puede parecerme que me parece* un determinado estado? ¿No es esta una posición disparatada, expuesta al reproche clásico de Dennet referido a la oposición absurda entre cómo se me aparecen (realmente) las cosas y cómo me parece que se me aparecen? ¿No es necesariamente correcta la conclusión de Dennett de que no hay más que "apariencias" fragmentarias, secundarias, y que lo que va más allá no es más que un mecanismo neuronal. ¿Pero qué sucede con la conclusión radicalmente opuesta, a saber, que toda apariencia es una apariencia de apariencia; de que la apariencia es, en su propio concepto, reflexiva, dual, de la misma forma en que Kierkegaard sostenía que nunca podemos estar seguros de que creemos, sino sólo de que creemos que creemos? La tesis hegeliana en este punto es no sólo que la forma en que las cosas aparecen es inherente a lo que las cosas son, que la apariencia es esencial; sino que habría que añadir que la esencia misma es inherente a la apariencia y se refleja en la escisión de las apariencias. El verdadero enigma es no el de lo que las cosas "son realmente", sino el de cómo "me *parecen realmente*." Esto apunta hacia la noción lacaniana de fantasma. La conclusión es así clara e inequívoca: todos *somos* zombis que no se saben tales, que se autoengañan al percibirse como autoconscientes.

¿Qué pasa pues con el argumento filosófico estándar contra el psicoanálisis, en virtud del cual, por el hecho de pasar directamente al Inconsciente, Freud es incapaz de proporcionar una teoría adecuada sobre lo que la propia conciencia es? No es que –lejos de designar dos polos opuestos situados en el mismo nivel o inscritos en el mismo campo conceptual, con innumerables estadios intermedios (semiconciencia confusa, etcétera)– conciencia e inconsciencia sean *enteramente inconmensurables*. En el nivel de la conciencia, el inconsciente freudiano es sencillamente inimaginable (lo que se *puede* imaginar es el "inconsciente" de la *Lebensphilosophie* de profundos instintos "irracionales"). ¿No es el Inconsciente algo indiferente a la conciencia y que funciona en un nivel distinto, más que algo exterior por completo a ella? Sin embargo, antes de asentir apresuradamente, debería

---

[1] Guven Guzeldere, "Introduction: The Many Faces of Consciousness," en *The Nature of Consciousnes*, Ned Block, Owen Flanagan y Guven Guzeldere , eds..: (Cambrige, Mass. ; MIT PRESS, 1997), p. 44.

considerarse más de cerca la oposición freudiana de conciencia y memoria, la idea de que lo que no se hace consciente se inscribe en una huella mnémica. ¿No es una consecuencia de esta tesis que la conciencia es, en su dimensión fundamental, una formación de defensa, un modo de represión? Cuando nos hacemos conscientes de algo podemos olvidarlo, de forma tal que no llegue a inscribirse en la memoria y continúe rondándonos. La tarea en este punto debería ser conectar esta tesis freudiana con la visión cognitivista "hegeliana" acerca de la función fundamentalmente "reduccionista" de la conciencia. El vínculo entre la conciencia y la complejidad reside no en el hecho de que "cuando las cosas se hacen demasiado complejas, la conciencia debe entrar en juego", sino, muy al contrario, en que la conciencia es el medio de una *simplificación* radical de la complejidad. La conciencia es el medio de la "abstracción" por excelencia, de la reducción de sus objetos a un par de características simples.

¿No apuntan en la misma dirección los (merecidamente) famosos experimentos de Benjamin Libet? Lo que los hace tan interesantes es que, aunque los resultados sean muy claros, no está claro sin embargo el *para* qué de los argumentos.[1] Se puede sostener que demuestran que no existe el libre albedrío: antes de que decidamos conscientemente (mover un dedo, pongamos por caso) los procesos neurológicos ya están en marcha, lo que quiere decir que nuestra decisión consciente se limita a tomar nota de lo que ya está pasando (añadiendo su autorización superflua a un *fait accompli*). Por otra parte, la conciencia parece tener el poder de veto para parar este proceso ya en marcha, con lo que parece existir por lo menos la capacidad para *bloquear* nuestras decisiones espontáneas. Pero ¿y si nuestra propia capacidad para vetar la decisión automática está de nuevo condicionada por algunos procesos neuronales "ciegos"? Pero hay todavía una tercera opción, más radical. ¿Y si, con anterioridad a nuestra decisión consciente, hubiera ya una decisión *inconsciente* que dispara los propios procesos neuronales "automáticos"? Antes de Freud, Schelling desarrolló la noción de que las decisiones libres fundamentales que adoptamos son inconscientes. Así pues, en relación con el experimento de Libet y desde un punto de vista freudiano, el problema fundamental subyacente es el del estatus del Inconsciente: el de si hay sólo pensamientos conscientes (mi retardada posición consciente de mover un dedo) y procesos neuronales "ciegos" (la actividad neuronal para mover un dedo), o si hay también un proceso "mental" inconsciente. ¿Y cuál es el estatus ontológico de este Inconsciente, si es que realmente lo hay? ¿No es el de un orden simbólico puramente virtual, el de una pura *presuposición* lógica (la decisión *tenía que tomarse*, aunque nunca se tomara efectivamente en tiempo real)?

---

[1] Ver Benjamin Libet, "*Unconscious Cerebral Iniciative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,*" *The Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985):525-29; y Benjamin Libet, "*Do We Have Free Will?*" *Journal of Consciousness Studies* 1 (199): 45-57.

En relación con todo este tipo de problemas, el proyecto cognitivista parece incapaz de proporcionar una respuesta materialista. O los rechaza o se refugia en una posición idealista "dualista". Cuando Daniel Denett realiza, casi compulsivamente, variaciones sobre el tema de lo peligrosa que es la "idea de Darwin", es difícil evitar la sospecha de que esta insistencia oculta/revela el temor opuesto: ¿Y si la idea de Darwin (la contingencia radical de la evolución, la aparición de la intencionalidad y de la mente misma a partir de un proceso ciego de selección y de variaciones genéticas) es de verdad la única que contiene un mensaje pacificador (tranquilos, nuestra vida no tiene sentido ni obligaciones...)? ¿Y si, de una manera kierkegaardiana , el verdadero peligro, el auténtico trauma insufrible, fuera aceptar que *no podemos* ser reducidos a simple efecto de una adaptación evolutiva, que hay una dimensión que elude el cognitivismo? No cabe extrañarse, pues, de que la más sucinta definición del cognitivismo sea la de behaviorismo interiorizado: un behaviorismo de la interioridad (de la misma forma que, en contraste con un judío, el cristiano tiene que estar "circuncidado íntimamente"). Es decir, parece (re)aplicarse la reducción behaviorista (una reducción a los procesos positivos observables) a los procesos internos: la mente ya no es una caja negra, sino una máquina computadora.

Esta circuncisión auto-infligida es la razón por la que muchos cognitivistas (desde Pinker a McGinn) tratan de explicar la paradoja de la (auto)conciencia apelando a que su incapacidad para "conocerse a sí misma", de dar cuenta de sí como un objeto en el mundo, es consustancial con la propia conciencia, la constituye intrínsecamente. (Pinker ofrece una versión evolucionista más científica: la conciencia no apareció con el objetivo de (auto)conocerse/explicarse, sino que surgió con otras funciones evolutivas; McGinn ofrece una versión más puramente teórica de por qué la conciencia es necesariamente un enigma para sí misma.) Lo que tenemos aquí es nada menos que la explicación biológica evolutiva de la aparición de la metafísica. Pero en este punto, surge de inmediato una pregunta heideggeriana de sentido contrario, inscrita en la propia trama de *Ser y tiempo*: ¿A pesar de todo, no se interroga *necesariamente* la conciencia a sí misma, no se plantea el enigma que a priori es incapaz de resolver? (Como el propio Heidegger señala: el *Dasein* es un ente que cuestiona su propio ser). ¿Cómo emerge efectivamente esta propiedad en la lógica de la evolución? El problema no es sólo que, *en la cima* de estas funciones adaptativas (cómo abrirse camino en el entorno, etcétera), la conciencia está *también* agobiada por enigmas que no tienen una función evolucionista, adaptativa (humor, arte, cuestiones metafísicas). El problema (adicional y) crucial es que este suplemento inútil, la fijación compulsiva en interrogantes que no pueden ser resueltos a priori, permite retroactivamente una verdadera explosión de procedimientos (técnicas, concepciones) que tienen un extraordinario valor para la supervivencia. Es como si, para afirmar su prioridad sobre otros seres

vivos en la lucha por la supervivencia, el animal humano tuviera que abandonar la lucha por la supervivencia misma y centrarse en otros problemas. La victoria en la lucha por la supervivencia sólo puede conseguirse como un subproducto: si nos centramos directamente en la lucha por la supervivencia, la perdemos. Sólo un ser obsesionado por problemas imposibles/irresolubles puede abrirse paso en el conocimiento posible. Lo que esto quiere decir es que, como Hegel lo habría expresado, es que, en contraste con la lucha animal por la supervivencia, la lucha del hombre se experimenta ahora y siempre como el horizonte de sentido para su existencia. El desarrollo de la tecnología, la lucha por el poder, se producen siempre como un cierto desvelamiento del Ser más que como un "hecho de la vida" inmediato.[1]

Cuando McGinn sostiene que no hay, en realidad, nada misterioso acerca de cómo el cerebro genera la conciencia (los humanos estamos cerrados cognitivamente de manera definitiva para la comprensión de estos procesos de la misma forma que la comprensión de la mecánica cuántica está más allá de la capacidad cognitiva de los monos), la ironía es doble: no sólo *intentamos* comprender la conciencia, en claro contraste con los monos (que no se preocupan de la física cuántica), pero hasta los propios humanos (y no sólo los monos) son incapaces de entender realmente la física cuántica (en el sentido estricto de trasladarla a su horizonte de sentido). Este atolladero se hace claramente discernible en el "significado de la vida", el último capítulo de *Cómo funciona la mente*[2] de Steven Pinker, un capítulo dedicado a una exposición en términos de evolución de las actividades humanas que no realizan contribución alguna al éxito adaptativo del animal humano, a saber, el arte, el contar chistes o la interrogación sobre el significado de la vida (filosofía, religión).

Siguiendo a McGinn, Pinker concluye que "nuestra mente carece de la aptitud necesaria para resolver los principales problemas de la filosofía,"[3] y pone el énfasis en que no hay nada de metafísico en este "cierre cognitivo", que puede y debe explicarse en términos estrictamente evolucionistas: "Se trata... de una observación de un órgano de una especie, equivalente al hecho de observar que los gatos son ciegos para el color o que los monos no pueden aprender a hacer divisiones largas. Con ello no se justifican las creencias místicas o religiosas, sino que se explica por qué este tipo de creencias son fútiles."[4] Dada la manera en que ha aparecido en el

---

[1] No es sólo que, en lo más alto de la lucha por la supervivencia el hombre se exprese también en entidades "más elevadas"; la propia lucha por la supervivencia es siempre para el hombre una manera de *entender* su existencia.

[2] Ver Steven Pinker, *How the Mind Works* (Harmondsworth, England, Penguin Books, 1998). Trad. esp. *Cómo funciona la mente*. Barcelona, Ediciones Destino, 2.000 (traducción de Ferran Meler-Ortí).

[3] Pinker, op. cit., pp. 562-563, (p. 716 en la traducción española, que hemos seguido aunque introduciendo algunas modificaciones).

[4] Pinker, *op. cit.*, p. 563 (p. 717 en la ed. esp.).

curso de la evolución humana, "la mente debe su poder a sus capacidades sintácticas, compositivas, combinatorias"; como tal, no ha sido hecha para aprehender fenómenos que son "peculiarmente holísticos y en todas partes a la vez, en ningún sitio en absoluto y en todo al mismo tiempo."[1] "Nuestro desconcierto ante los misterios seculares puede que sea el precio que pagamos por tener una mente combinatoria que ha abierto un mundo de palabras y oraciones, de teorías y ecuaciones, de poemas y melodías, de bromas y relatos, las cosas por las que vale la pena tener una mente."[2] Pinker enumera tres fenómenos de esta índole: el sensorio (*sentience*), el "Yo" y la referencialidad. "El sensorio no es una combinación de acontecimientos cerebrales o estados computacionales," sino que se manifiesta como experiencia inmediata; "el 'Yo' no es una combinación de partes corporales o estados cerebrales o fragmentos de información, sino una unidad de conciencia en el tiempo, un *locus* único que no se halla en ningún lugar en particular. El libre albedrío no es, por definición, una cadena causal de acontecimientos y estados"[3] Y, de la misma manera, aunque la naturaleza combinatoria ha sido ya muy bien explorada, "el núcleo del significado –el simple acto de referirse a algo– continúa siendo un enigma, porque extrañamente permanece aparte de cualquier conexión causal entre la cosa a que se refiere y la persona que la refiere".

No obstante, si afirmamos que lo que nos ocupa es "el desajuste entre la naturaleza misma de estos problemas y el aparato computacional con el que la selección natural nos ha dotado,"[4] el verdadero enigma no es el del significado de la vida como tal, sino más bien el de *por qué nuestra mente sigue examinando antes que nada y tan persistentemente el sentido de la vida*. Si la religión y la filosofía son (al menos en parte) "la aplicación de herramientas mentales a unos problemas que no estaban llamadas a resolver,"[5] ¿por qué se produce esta aplicación errónea, y por qué es tan persistente? Nótese el trasfondo kantiano de esta posición: fue ya Kant quien señaló que la mente humana está lastrada por cuestiones que no puede responder a priori. Estas cuestiones no pueden ser suspendidas; son parte de nuestra propia naturaleza. Y, puesto que Hegel proporcionó una crítica elaborada de Kant, sería interesante releer esas antinomias kantianas del cognitivismo actual a la luz de las lentes hegelianas.

[1] Pinker, op. cit. , p. 565 (ed. esp. p. 718).
[2] Pinker, *op. cit.*, p. 565 (p. 719)
[3] Pinker, *op. cit.*, p. 564 (pp. 718-19).
[4] Pinker, *op. cit.*, p. 565 (p. 719).
[5] Pinker, *op. cit.*, p. 525 (p. 671).

Cuando Pinker se ocupa del arte, nos propone la fórmula básica de esa "aplicación desviada":

> Hay partes de la mente que registran cuándo se consiguen incrementos de capacidad dándonos una sensación de placer. Otras partes utilizan, en cambio, un conocimiento de la causa y del efecto para conseguir objetivos. Si unimos las dos, tendremos una mente que lanza un desafío biológicamente carente de sentido: descifrar el modo de llegar a los circuitos de placer del cerebro y hacer que liberen pequeñas descargas de goce sin los inconvenientes de tener que obtener *bona fide* los incrementos de capacidad del duro mundo.[1]

No es de extrañar que el primer ejemplo de Pinker en relación con este cortocircuito sea el de una rata atrapada en el círculo vicioso del goce letal: "Cuando una rata de laboratorio tiene acceso a una palanca que envía impulsos eléctricos a un electrodo que lleva implantado en el haz prefrontal medio (*medial forebrain bundle*, que es el centro del placer y la gratificación del cerebro) presiona la palanca con frenesí hasta quedar extenuada, renunciando a las oportunidades de comer, beber y tener relaciones sexuales."[2] En suma, la pobre rata se queda con el cerebro destrozado. Así es como funcionan también las drogas: dado que afectan directamente a nuestro cerebro, lo que tenemos aquí es un afrodisíaco "puro," no un medio para estimular nuestros sentidos en tanto que instrumentos para procurar placer a nuestro cerebro sino la estimulación directa de los centros de placer en el cerebro mismo. El siguiente paso, más mediado, es el acceso a los circuitos del placer con los sentidos "que estimulan los circuitos siempre que se hallen en entornos que, en generaciones pasadas, habrían conducido a la capacidad biológica".[3] En generaciones pasadas, cuando el animal reconoció en su entorno pautas que reforzaban su posibilidad de supervivencia (conseguir alimentos, evitar el peligro, etcétera), este reconocimiento fue señalado/acompañado por la experiencia del placer; ahora el organismo produce directamente tales pautas para conseguir placer. Esta matriz explica el alimento, la bebida, los placeres sexuales e, incluso, el arte. El fundamento de la experiencia estética es el reconocimiento de pautas sensuales (simétricas, claras, etcétera) que, originariamente, nos permitieron orientarnos en nuestro entorno.

---

[1] Pinker, *op. cit.*, p. 524 (ed. esp. pp. 670-671).
[2] Pinker, *op. cit.*, p. 524 (ed. esp. p. 671)
[3] Pinker, *op. cit.*, p. 524 (ed. esp. p. 671)

Por supuesto, el enigma en este caso es *cómo se produjo este cortocircuito*. ¿Cómo puede la experiencia del placer, que fue originariamente un mero subproducto de la actividad orientada hacia el objetivo de conseguir nuestra supervivencia (i. e., una señal de que este objetivo se había conseguido), convertirse en un objetivo en sí mismo? El caso ejemplar aquí es, claro está, el de la sexualidad: el placer sexual, que originariamente señalaba que el objetivo de la procreación se había logrado, se convierte en un objetivo en sí mismo, de forma que el animal humano gasta una buena parte de su tiempo en su búsqueda, que planea con minucia, y hasta llega a bloquear directamente la finalidad original (mediante la contracepción). Es la actitud católica de permitir el sexo sólo si está al servicio del objetivo de la procreación lo que lo degrada al nivel del apareamiento animal.

La paradoja básica en este punto es que la dimensión específicamente humana surge precisamente cuando lo que era originariamente un mero subproducto se eleva a finalidad autónoma: el hombre no es más "reflexivo"; por el contrario percibe como objetivo directo lo que, para el animal, no tiene valor intrínseco. En definitiva, el grado cero de la "humanización" no es una "mediación" adicional de la actividad animal, su reinscripción como momento subordinado de una totalidad más alta (por ejemplo, comemos y procreamos para desarrollar potenciales espirituales más elevados), sino la radical concentración del enfoque, la elevación de una actividad menor a fin en sí mismo. Nos hacemos "humanos" cuando quedamos apresados en el bucle, cerrado y que se potencia a sí mismo, de repetir un mismo gesto y encontrar satisfacción en él. Todos recordamos una de las escenas arquetípicas de los dibujos animados. En pleno baile, el gato da un salto hacia arriba al tiempo que gira en torno a su propio eje; pero en lugar de precipitarse sobre la superficie de la tierra de acuerdo con las leyes normales de la gravedad, permanece suspendido en el aire por algún tiempo, girando en su posición de levitación como si estuviera atrapado en un bucle de tiempo y repitiendo el mismo movimiento circular una y otra vez. (El mismo golpe se encuentra en algunas comedias musicales que se sirven de los elementos de la pantomima. Cuando un bailarín o bailarina gira sobre sí mismo en el aire, permanece en elevación durante un tiempo superior al normal como si, durante un periodo muy breve, hubiera conseguido suspender la ley de la gravedad. En último término, ¿no es este efecto el objetivo final del arte de la danza?) En tales momentos, el curso "normal" de las cosas, el proceso "normal" de quedar prendido estúpidamente en la inercia imbécil de la realidad material, queda suspendido durante un momento muy corto. Penetramos en el dominio mágico de una animación en suspensión, de una especie de rotación etérea que, por así decirlo, se sostiene a ella misma, colgada en el aire, como el barón Münchhausen, que se levantaba a sí mismo de la ciénaga tirándose de los pelos para elevarse. Este movimiento rotatorio, en que el proceso lineal del tiempo queda suspendido en un bucle repetitivo, se *lleva* a lo más elemental. Esto, de

nuevo, es "humanización" en su nivel cero: este bucle autopropulsado que suspende/interrumpe el encadenamiento temporal lineal.[1]

La lección de las películas y novelas de espionaje es relevante en este caso: ¿Cómo se frustra una operación perfecta destinada a atrapar al enemigo? La característica habitual es que por detrás de ella se desarrolla una conspiración más oscura y secreta todavía, con agentes que desempeñan dos y hasta tres papeles. Pero hay un sesgo más trágico, a saber, el papel imprevisible del "factor humano." Un agente cuya tarea era la de seducir, explotar y al final sacrificar a una mujer (o, en su caso, a un hombre) se enamora de ella y es incapaz de traicionarla y abandonarla a su suerte. En definitiva, se limita a fingir, ante sus jefes del espionaje, que está manipulando a su víctima mientras que lo que efectivamente hace es tratar de salvarla por todos los medios. Ésta es la complicación específicamente "humana", mucho más que la acumulación de niveles de engaño: lo que se había planeado para no ser más que un medio dentro de la compleja maraña de la conspiración se eleva de pronto a la condición de Fin absoluto, de objeto de la fidelidad última al que estoy dispuesto a aferrarme incluso si todo lo demás se desintegra.

La moción inicial de un ser humano no es el pensamiento, la distancia reflexiva, sino la "fetichización" de un momento parcial que se convierte en un objetivo autónomo: la elevación del placer a *jouissance*; un exceso mortal de goce como fin en sí mismo. Dennett se aproxima a este mismo motivo cuando, en su elaboración de la noción de *"meme"* de Dawkins en su *La peligrosa idea de Darwin*, evoca el ejemplo de una melodía vulgar que nos persigue inexplicablemente, y nos hace silbarla en contra de nuestra voluntad y de nuestros gustos:

> Hace unos días, me sentí muy molesto –hasta el punto de la consternación– al sorprenderme tatareando para mis adentros una melodía... Estaba tarareando con todas mis ganas *"It Takes Two to Tango"* –una canción de éxito, vacía y manida, que se había puesto inexplicablemente de moda en los años cincuenta. Estoy seguro de que nunca en mi vida he elegido esta melodía, que nunca me ha gustado, y que de ninguna manera la considero mejor que el silencio; pero ahí estaba, como un horrible virus musical, tan vigorosa en mi reservorio de *memes* como cualquier melodía que realmente me guste.[2]

---

[1] En oposición a esta situación está la fantasía de pesadilla de desencadenar por error un flujo que después no puede interrumpirse. En *Alicia en el país de las maravillas,* cuando Alicia se pone a llorar, sus lágrimas inundan gradualmente toda la estancia. Freud relata, en su *Interpretación de los sueños,* la escena de un niño pequeño que empieza a orinar en el bordillo de una acera: el pequeño chorro se convierte en un río y después en un océano con un gran barco. Por mencionar algo más cercano a nuestra experiencia cotidiana, ¿quién no ha sentido, al presenciar una lluvia torrencial, el miedo "irracional" de que la lluvia no pare nunca?

[2] Daniel Dennet, *Darwin's Dangerous Idea* (New York, Simon and Shuster, 1995), p. 347. Ed. esp. *La peligrosa idea de Darwin: evolución y significados de la vida* (Barcelona; Galaxia Gutemberg, 1999).

¿Está realmente un *sinthome* tan importuno como éste, una ficción de goce obsceno que se difunde como un virus, al mismo nivel que, digamos, una intuición teórica estimulante que nos ronda por la cabeza? ¿Se puede sostener que tales *sinthomes* suponen el nivel cero, la matriz elemental de los *memes*? Dennet está una vez más en lo cierto al destacar la importancia capital del hecho de que "a los niños les guste hablarse a ellos mismos" no con palabras enteras, bien articuladas, sino en una especie de "autoexplicación entendida a medias", repitiendo por medio de la mímica y la imitación, trozos de frases que han oído por casualidad a sus padres:

> Sus expresiones consisten al principio en grandes cantidades de "garabatos verbales" –una charla absurda compuesta por sonidos parecidos a palabras– mezcladas con palabras reales proferidas con mucho sentimiento pero con escasa o ninguna apreciación de su significado, y unos pocos vocablos realmente entendidos.[1]

Este parloteo proporciona "anclas de familiaridad," nudos de significación potencial identificados/reconocidos como "lo mismo" con independencia de su significación real: "Una palabra puede convertirse en familiar incluso sin llegar a ser entendida".[2]

Es más, este hablar *tiene que* estar desprovisto de significado preciso: *primero*, los significantes tienen que cristalizar como entidades identificables; sólo *entonces* podrán adquirir un significado preciso. ¿Y no es este parloteo lo que Lacan llamó *lalangue* ("lalengua"), que precede al lenguaje articulado, la sucesión de Unos, significantes de la *jouis-sense*? En otras palabras, cuando Dennet escribe que los "niños *gozan* hablándose a sí mismos", el "goce" ha de ser tomado aquí en un sentido lacaniano estricto. Y este parloteo puede actuar también como una forma excelente de intervención política. Hace ya varias décadas, en Carintia, la provincia del sur de Austria fronteriza con Eslovenia, los nacionalistas alemanes iniciaron una campaña contra la presunta "amenaza" eslovena bajo el lema *Kärnten bleibt Deutsch!* (¡Carintia seguirá siendo alemana!), frente al que los izquierdistas austriacos encontraron una respuesta perfecta: en lugar de formular una argumentación racional en contra, se limitaron a publicar, en los principales periódicos, un anuncio con obscenas, groseras, variaciones de sonidos del lema nacionalista: "*Kärnten deibt bleutsch! ¡Kärnten leibt beutsch! ¡Kärtern beibt dleutsch*" ¿No es digno este procedimiento del discurso obsceno, "anal" e insensato, pronunciado por el personaje de Hitler en *El gran dictador* de Chaplin? También aquí debemos establecer un vínculo con la idea de Pinker de que la naturaleza humana puede poner directamente el placer como objetivo de su actividad. El lenguaje es aquí el ejemplo supremo,

[1] Daniel Dennet, *Kinds of Minds*, p. 197 (traducción española citada).
[2] Dennet, *op. cit.*, p. 198.

es decir, sólo por el goce que nos proporciona el propio acto de hablar, en el que el locutor queda prendido en el bucle cerrado de la autoafección placentera, pueden separarse los humanos de su inmersión en el entorno y adquirir así una distancia simbólica adecuada frente a él.

De acuerdo con lo anterior, cuando Dennet discute el paso de la intencionalidad "flotante" a la intencionalidad explícita (es decir, desde una mente que actúa intencionalmente sin saberlo hacia una mente que es "plenamente consciente" y que fija explícitamente sus objetivos, que no sólo no se limita a actuar ciegamente en cuanto a la intencionalidad, sino que hace presentes a sí mismas sus propias intenciones (lo que equivale al paso hegeliano del En sí al Para sí, de la intencionalidad implícita a la intencionalidad que se pone como tal), introduce dos características interconectadas.[1] Primero, tal paso está inserto en (lo que se convertirá más tarde) en la "intersubjetividad": un agente es incitado a representarse sus propios objetivos cuando se ve compelido a investigar el enigma de los objetivos de los otros (sus competidores, su presa o sus predadores). Segundo, la capacidad para comunicar explícitamente la finalidad del propio comportamiento a otro agente (gestos que significan, por ejemplo "¡Mira, estoy intentando coger un pez!" "¡Mira, estoy intentando huir!" etcétera) es estrictamente correlativa a la capacidad de *fingir*, de mantener un secreto (de pretender que no se sabe algo –la ubicación de una rica fuente de alimentos, pongamos por caso– o, por el contrario, fingir que se sabe algo que realmente no se conoce), de engañar al otro en cuanto a la verdadera intención propia. Esta capacidad de explicar el significado *iguala* la capacidad para ocultar lo que uno pretende realmente. Por referirnos a Talleyrand (citado por Dennet): "el lenguaje se inventó para que las personas pudieran ocultar su pensamiento unas a otras".[2] Y, podría añadirse, el lenguaje ayuda a ocultar los pensamientos a uno mismo. O, en palabras de Lacan, la representación simbólica es estrictamente correlativa a la aparición del abismo del deseo del Otro: "*¿Che vuoi?*" ¿Qué es lo que quieres realmente de mí? Dennet se refiere en este punto al caso de una liebre perseguida por un zorro, y que cuando advierte que es poco probable que este zorro tenga éxito en la persecución,

> lleva a cabo algo extraño y maravilloso. Se alza sobre sus patas traseras, con una claridad inequívoca, y fija al zorro con su mirada. ¿Por qué? Porque está anunciando al zorro que debe renunciar. "¡Ya te he visto, y no tengo miedo. No pierdas tu precioso tiempo y mucho menos tu preciosa energía persiguiéndome. Déjalo!" Y el zorro llega a la misma conclusión, y se va a otra parte en busca de su comida.[3]

---

[1] Dennet, *op. cit.*, pp. 164-74.

[2] Dennet, *op. cit.*, p. 168.

[3] Dennet, *op. cit.*, p. 162.

Dennet tiene razón al insistir en que, a pesar de las apariencias, todavía no estamos aquí ante un caso acabado de comunicación, en el que el hablante declara a aquel al que se dirige su intención-de-significar; la liebre no llega a cumplir los cuatro niveles que, según el análisis clásico de Paul Grice, tienen que estar presentes en un acto de significación plena.[1] ¿Qué debe añadirse? No basta con imputar a la liebre la capacidad de fingir (adoptando, por ejemplo, la postura mencionada aunque "sepa muy bien" que *está* tan cerca del zorro que éste puede atraparla). Aquí se impone seguir a Lacan y afirmar que, para que el gesto de la liebre pueda considerarse como una forma de comunicación simbólica, la liebre tendría que desarrollar la capacidad de *engañar so capa de verdad*: por ejemplo, adoptaría esa posición contando con el hecho de que el zorro piensa que está tratando de engañarla y a pesar de todo empieza a correr tras ella, con lo que consigue efectivamente su objetivo verdadero (alejar la atención del zorro de otra liebre, su querida compañera de acoplamiento, que *está* efectivamente tan cerca del zorro que éste puede atraparla).

Cuando, en Seattle, Bill Clinton se refirió hábilmente a los manifestantes callejeros que estaban fuera del recinto del palacio de reuniones fuertemente custodiado, para sugerir a los dirigentes reunidos en él que deberían aprender a escuchar el mensaje de aquellos (mensaje que, por supuesto, Clinton interpretó privándole de su aguijón subversivo y atribuyendo este aguijón a los peligrosos extremistas que introducen el caos y la violencia en la mayoría de los que protestan pacíficamente), recurrió a la misma estrategia de mentir so capa de verdad. Por eso, no se puede evitar el acudir al viejo chiste freudiano del judío que miente a su amigo sobre el verdadero destino de su viaje pero bajo apariencia de verdad. ¿Por qué dijo Clinton que deberían abrir los oídos ante los que protestaban, cuando efectivamente los estaban oyendo? Y, puesto que Clinton es conocido por sus proclividades sexuales, no habría que sorprenderse al conocer las raíces libidinales de ese tipo de fingimiento. William Rice llegó a la inquietante conclusión de que la inteligencia humana se ha desarrollado como un instrumento de antagonismo sexual. Su principal estímulo *no* fue, como se nos decía habitualmente, la fabricación de instrumentos para permitir a nuestros antecesores sobrevivir en un medio natural hostil:

> Cuanto más social y comunicativa es una especie, más probable es que padezca de genes sexualmente antagónicos, porque la comunicación entre los sexos proporciona el medio en que florecen esos genes antagónicos. La especie más social y comunicativa del planeta es la humanidad. Así adquiere sentido de forma inme-

[1] Ver Paul Grice, "*Meaning*", en *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989).

> diata el que las relaciones entre los sexos humanos sean un auténtico campo de minas, y el que los hombres tengan interpretaciones tan abrumadoramente diferentes sobre lo que constituye el acoso sexual por las mujeres... La noción de que nuestros cerebros se hicieron más grandes para ayudarnos a fabricar herramientas o a encender fuegos en la sabana está en desgracia desde hace mucho.[1]

La idea fundamental en este punto es que, con los humanos, el antagonismo sexual (la tensión entre la seducción y la resistencia a ella) estalló en "la evolución del conflicto entre los *loci* genómicos (ICE)": en una especie de círculo vicioso similar a la espiral autopropulsada de la carrera de armamentos, la ventaja relativa adquirida por un sexo impulsó al otro sexo a inventar una contramedida efectiva. Una vez que los machos hubieron desarrollado nuevas y más eficaces técnicas de cortejo y seducción, las hembras se apartaron, en lugar de aproximarse, ante las demostraciones de los machos, lo que impulsó a éstos a inventar otra técnica. Y en la medida en que el paso de los animales sexuados a los humanos supone un salto cualitativo marcado por la aparición del orden simbólico, nos dan ganas de establecer en este caso una conexión con el *il n'y a pas de rapport sexuel* de Lacan: el paso al lenguaje, *el* medio de comunicación, lejos de producir la pacificación del antagonismo, la reconciliación de los sexos opuestos en el medio simbólico universal, eleva el antagonismo al nivel de lo absoluto. Con los hombres, lo que antes (en el reino animal) era la lucha de dos fuerzas opuestas dentro del mismo campo, pasa a ser antagonismo absoluto que escinde desde dentro el propio medio universal. El acceso a la universalidad se paga al precio de una imposibilidad total de comunicación, de medida común, entre los sexos: *el precio pagado por la universalización-simbolización de la sexualidad es la sexuación de la universalidad simbólica misma*. En lugar de la reconciliación de la oposición sexual en la universalidad del lenguaje, la propia universalidad se escinde, queda prendida en el antagonismo. En relación con el engaño, esto quiere decir que el señuelo imaginario característico del cortejo animal es elevado (*aufgehoben*) al nivel del engaño propiamente humano (engaño en forma de verdad). Este vínculo entre la universalidad y la sexualidad (humana) debe ser concebido en toda su fuerza. No sólo la simbolización es el elemento "activo,"que eleva la polaridad sexual al nivel de un antagonismo radical una vez que la sexualidad queda prendida en el orden simbólico, sino que la dirección opuesta es incluso más crucial. No hay universalidad (simbólica) fuera del antagonismo sexual (la Universalidad se convierte en "para sí", se "pone como tal", sólo por medio del antagonismo sexual; o, por expresarlo en términos más biológico-evolutivos, el orden simbólico surge como un medio de engaño que pertenece al antagonismo sexual).

---

[1] Ridley, *Genome*, pp. 115-16 (op. cit. Ed. esp. también citada antes).

2. ARTE: LAS CABEZAS PARLANTES

¿CÓMO se relacionan el arte y la ciencia con la sublimación? Aunque ambos recurren a la sublimación (i. e., ambos generan una distancia en relación con nuestra inmersión en la experiencia vivida directa de la realidad), cada uno se basa en una forma diferente de ella.[1] La ciencia lleva a cabo el proceso de sublimar la abstracción. Desaloja por completo la realidad vivida del cuerpo sexualizado, y reduce la realidad a pura extensión, a la materia distribuida en el espacio abstracto. Así pues, para la ciencia la abstracción matematizable es el único contacto con lo Real. La realidad y lo Real se oponen en ella como la experiencia vivida de los cuerpos, por una parte, y las fórmulas numéricas abstractas (y en último término sin sentido). En contraste con la ciencia, el arte se mantiene en la realidad vivida. Extrae de ella un fragmento, un objeto, y lo eleva "al nivel de la Cosa." (Recuérdese, como grado cero de este procedimiento, el arte *ready-made* de Duchamp: al mostrar un orinal como objeto artístico "transustancia" su materialidad en la forma de aparición de la Cosa.)[2] La ciencia y el arte se relacionan, pues, con la Cosa de una ma-

[1] Me baso aquí en el libro de Darian Leader, *Stealing the Mona Lisa: What Art Stops Us from Seeing* (London, Faber and Faber, 2002), pp. 103-105.

[2] ¿En qué sentido representa un acto de creatividad el orinal de Duchamp? En el nivel de su contenido material inmediato, no tiene, por supuesto, nada de creativo; Duchamp se limita a tomar un objeto vulgar, ordinario, y a mostrarlo como una obra de arte. Su verdadero acto de creatividad ha tenido lugar antes de esto: al redefinir implícitamente el espacio de la obra de arte, las reglas que determinan este espacio, de tal manera que la exhibición de un orinal pueda tenerse por una obra de arte (o, más bien, obligando a los espectadores a redefinir el espacio del arte de un modo que nos hace capaces de percibir el orinal como obra de arte). Lo que esto quiere decir es, por supuesto, que cobramos conciencia del papel del espacio vacío *como tal:* el ser una obra de arte no constituye una propiedad inmediata de un objeto, sino que es su "determinación reflexiva" (Hegel). De forma similar, Marx afirma que el pueblo no trata a una persona como rey porque sea un rey en sí mismo, sino que es un rey porque el pueblo le trata como tal. La gente no trata un objeto como obra de arte porque sea en sí mismo una obra de arte, sino que es una obra de arte porque la gente lo considera como tal.

nera totalmente diferente: el arte la evoca directamente (i. e., la belleza artística es el último velo que oculta/anuncia la dimensión de la Cosa), mientras que:

> la ciencia, más que evocarla, no quiere saber nada de ella. Ésta es, quizá, la razón por la que la Cosa suele regresar a través de la ciencia en sus formas más terroríficas y catastróficas: la bomba nuclear, la guerra biológica, ciertas consecuencias de la ingeniería genética, etcétera.[1]

¿Qué tienen en común todos estos ejemplos, enumerados por Darian Leader? Designan nuevos objetos "innaturales" (desconocidos con anterioridad) que emergen en nuestra realidad corporal como resultado del conocimiento científico, y son, pues, de alguna manera, conocimiento científico materializado. Como tales, debilitan, violan casi, nuestro más elemental sentido de la realidad: lo que resulta tan monstruoso en la bomba atómica no es simplemente su capacidad de destrucción, sino el hecho más inquietante y radical de que la textura misma de la realidad parece desintegrarse. *Mutatis mutandis*, lo mismo sucede con los monstruos que pueden aparecer como consecuencia de la ingeniería biogenética: en un sentido, no son una "parte" de nuestra realidad ordinaria.

¿Qué es entonces más "radical", el arte o la ciencia? La alternativa es propiamente indecidible. La ciencia va hasta el final en la sublimación, en la exclusión de la realidad "patológica" experiencial; pero, por la misma razón, también excluye la Cosa. En el arte, la sublimación es incompleta; el artista se aferra a (una pieza de) la realidad experiencial, pero esta misma incompletud de la sublimación le permite generar el efecto de lo Sublime por medio de la elevación de este resto "patológico" a la "dignidad de la Cosa." Nos encontramos aquí frente a la ambigüedad de la fórmula hegeliana del arte como "la manifestación sensible de la Idea." Como ya sabía Schelling, no hay que interpretar esta fórmula como si una verdad conceptual preexistente tuviera que ser revestida con ropajes sensibles: la estructura es más paradójica. El término capital en este punto es "Idea," que (en Kant) es precisamente un índice de lo incognoscible. La cuestión es pues que el arte manifiesta lo que *resiste* la captación por el conocimiento: lo "Bello" en el arte es la máscara bajo la que aparece el abismo de la Cosa Real, la Cosa que resiste la simbolización.[2] Hay algo que es seguro: el peor enfoque posible es pretender una especie de "síntesis" de ciencia y arte, porque el único resultado de tales esfuerzos es algún tipo de monstruo, muy de la *New Age*, de conocimiento estetizado.

---

[1] Leader, *op. cit.*, p. 105.

[2] ¿No vale esto incluso para Brecht, que parece representar lo opuesto, el didactismo del arte? ¿No se encuentra la fuerza de *La toma de medidas* en que esta pieza articula un exceso (la dinámica de la subjetivación política revolucionaria) que elude la enseñanza que se ofrece en la obra?

Así, la sublimación en el arte. Y puesto que el cinema es el arte deleuziano por excelencia, la primera asociación que surge en este punto es con *Vértigo* de Hitchcock, *la* película sobre la fuerza cautivadora de la imagen sublime. Como ha puesto de manifiesto el último sondeo de opinión, entre críticos y directores cinematográficos, de *Sight and Sound*, en 2002, hay, en último término, si descontamos a los excéntricos degenerados, dos grupos fundamentales de amantes del cine: los que piensan que *Ciudadano Kane* es el más grande de los filmes de todos los tiempos y los que piensan que es *Vértigo* el que merece este título. (Habría que señalar, no obstante, que ambos comparten el mismo compositor, Bernard Hermann). El autor de estas líneas pertenece a quienes piensan que, después de la época del *Acorazado Potemkim* y de la época de *Ciudadano Kane*, las posteriores serán conocidas como la época de *Vértigo*, que *Vértigo* se afirmará como la película que representa directamente el cine como tal, *tout court* (o, por decirlo con mayor precisión, la única competencia que puede imaginarse se establece entre las dos obras maestras del autor: *Vértigo* y *Psicosis*).

Hitchcock ocupa un puesto de privilegio en la teoría del cine de Deleuze, el de la figura intermedia en la transición de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo. En un determinado momento histórico, el sujeto está excesivamente abrumado por el choque de lo Real; esta intromisión de lo Real perturba la unidad de acción/reacción, la inserción directa del sujeto en una realidad en la que pueda sencillamente (re)actuar como un agente comprometido. Abrumado de tal forma por lo Real, el sujeto se transforma en un espectador impotente de sí mismo y de su mundo. Así, como subraya Deleuze, no basta con señalar que, en el cine moderno, el espectador se ve arrastrado a la acción y se convierte en uno de los agentes; ya que esta característica se ve doblada por otra todavía más importante, la de convertir a los agentes mismos en espectadores (personajes de la pantalla, actores) de sus propios actos. Por esta razón, Deleuze considera que *La ventana indiscreta* de Hitchcock apunta hacia la imagen-tiempo propiamente moderna. En ella, James Stewart, el principal agente, es reducido a la condición de observador pasivo/impotente.

El cine-ojo

Una de las cosas más instructivas que pueden hacerse con respecto a las dos obras maestras de Hitchcock es dejarse llevar por los experimentos mentales. ¿Y si las cosas hubieran ido por un camino diferente (como casi lo hicieron)? ¿Y si, pongamos por caso, Bernard Hermann hubiera escrito para *Psicosis* la partitura prevista

en estilo de jazz libre con un sonido *heavy* de saxofón? *Vértigo* tiene tres de estos "¿Y si?" ¿Y si Vera Miles no se hubiera quedado embarazada y hubiera podido hacer el papel de Madeleine-Judy: seguiría siendo la misma película? ¿Y si –aunque esta opción no puede parecernos más que ridícula– Hitchcock hubiera cedido a las presiones de la Paramount y aceptado para la secuencia de los títulos de crédito la canción "Vértigo," ya escrita por la pareja habitual Livingstone-Evans? ¿Y si la película se hubiera distribuido con el final alargado, con la breve escena adicional en el apartamento de Scottie y Midge, escuchando la radio en la que se enteran de que Elster ha sido detenido en el extranjero por el asesinato de su mujer?

Este tipo de experimentos mentales se llevan a cabo a menudo en lo que constituye uno de los más reveladores, aunque aparentemente triviales, aspectos de los estudios sobre Hitchcock: la cantidad extraordinaria de errores de hecho, mucho mayor que los (ya bajos) estándares habituales de los estudios sobre el cine. Baste con recordar a uno de hitchcokianos verdaderamente grandes, Raymond Durgnat, que, en su *The Strange Case of Alfred Hitchcock*, en el curso de su análisis de cuarenta páginas de *Vértigo* (hay que verlo para creerlo), al narrar la historia en detalle, la localiza en todo momento en Los Ángeles, no en San Francisco, aunque esta ciudad está tan abrumadoramente presente, como trasfondo, en *Vértigo* que resulta muy extraño que alguien llegue a olvidarlo. Sin embargo, el propio exceso de este tipo de errores en el caso de Hitchcock es sintomático. Por eso, lejos de devaluar los análisis en cuestión, son más bien un testimonio del excesivo compromiso subjetivo de los teóricos con las películas de Hitchcock. Como sucede con los héroes hitchckockianos, suelen desdibujar la línea que separa lo que efectivamente ocurre en la pantalla con la carga libidinal en ello, una carga que tiene su salida en distorsiones o suplementos alucinatorios. Es posible, pues, que, en un espíritu verdaderamente freudiano, necesitemos una teoría de esas desfiguraciones. Stanley Cavell tenía razón, cuando en una réplica a sus críticos (que le reprochaban sus numerosos errores al contar la historia de las películas), replicó que se atenía por completo a ellos.

Esas desfiguraciones cobran gran relevancia cuando sirven de base a un análisis formal preciso: con frecuencia, cuando se pretende haber conseguido una descripción detallada del cambio de planos subjetivos (punto de vista) y objetivos y de las relaciones entre ellos, si nos tomamos la molestia de comprobarlo en un vídeo o un DVD, descubrimos con sorpresa que tal descripción es sencillamente falsa. Y puesto que el punto de vista teórico del análisis suele ser muy claro, nos inclinamos a adoptar la actitud atribuida (falsamente) a Hegel: "¡Si los hechos no se ajustan a la teoría, tanto peor para los hechos!" Uno de los casos más sobresalientes de esta persistencia de las tergiversaciones se refiere a una de las más famosas escenas de *Vértigo*: el momento mágico en que, en el restaurante de

Ernie, Scottie ve a Madeleine por primera vez.[1] Más precisamente, la falsificación se refiere al estatus de dos planos.

Después de ver la entrada a Ernie's desde el exterior, hay un corte que nos lleva a Scottie, sentado en la barra del mostrador en el salón de la entrada del restaurante y mirando por encima del barandal a la gran sala en que se encuentran las mesas y los clientes. Un plano panorámico entero (sin un corte) nos conduce hacia atrás, a la izquierda, y nos proporciona una visión de conjunto de la sala atestada, mientras la banda sonora reproduce el murmullo y los ruidos de un restaurante en plena actividad. Pero hay que tener presente que todo esto, sin duda alguna, *no* es el punto de vista de Scottie. Bruscamente, nuestra atención (o, mejor dicho, la de la cámara) se concentra en un punto focal de atracción, un *fascinum* que fija nuestra mirada, una brillante, deslumbradora, mancha que pronto reconocemos como la espalda desnuda de una maravillosa mujer. El sonido de fondo queda ahogado en ese momento por la apasionada música de Hermann, que acompaña a la cámara en su aproximación personal hacia el *fascinum*. Primero reconocemos a Elster frente a nosotros, y de ello deducimos que la mujer debe de ser Madeleine. Después de este plano entero hay un corte que nos retrotrae a Scottie mirando a la mesa de Madeleine desde una perspectiva diferente a la del plano anterior, y a ello sigue otro corte que nos remite al punto de vista de Scottie y a lo que está viendo en ese momento (Madeleine que se cubre la espalda con su chaqueta y se dispone a marcharse). Una vez que Madeleine y Elster han dejado su mesa y se acercan a Scottie al salir, se nos brinda otro famoso plano. Scottie ve que la pareja se le acerca y, para no traicionar su misión, mira hacia otro lado, hacia el espejo situado al otro lado de la baranda del bar. Cuando Madeleine se le aproxima y tiene que detenerse un momento (mientras el marido arregla algunas cosas con el camarero), vemos su perfil misterioso (el perfil es siempre misterioso –vemos sólo la mitad de él, mientras que la otra mitad puede ser una cara repulsiva, desfigurada, o, llegado el caso, la "verdadera" cara normal de Judy). Así pues, este plano fascinante *no* es tampoco un plano que exprese el punto de vista de Scottie. Sólo después de que Elster vuelva a reunirse con Madeleine, con la pareja ya alejándose de Scottie y dirigiéndose a la salida del restaurante, es cuando se nos ofrece, como contraplano al plano de Scottie detrás de la barra, el plano de su punto de vista sobre Madeleine y Elster.

Aquí, una vez más, la ambigüedad de lo objetivo y lo subjetivo es crucial. Precisamente, en la medida en que el perfil de Madeleine *no* es el punto de vista de Scottie, el plano de este perfil resulta *totalmente* subjetivado, y representa, en cierta forma, no lo que Scottie ve efectivamente sino lo que imagina, es decir, su visión

---

[1] Aquí me baso ampliamente en la obra de Jean-Pierre Esquenazi, *Hitchcock et l'aventure de Vertigo* (Paris, CNRS, 2001), pp. 123-126.

íntima alucinatoria (recuérdese cómo, mientras vemos el perfil de Madeleine, el trasfondo rojo de las paredes del restaurante parece hacerse todavía más intenso, casi como si amenazara con una explosión que convirtiera el calor del rojo en llamarada amarilla, como si la pasión se encontrara directamente inscrita en ese trasfondo). No es pues de extrañar que, aunque Scottie no vea el perfil de Madeleine, actúe como si estuviera misteriosamente cautivado por él, afectado en lo más hondo por él. En estos dos planos excesivos, encontramos el "ojo del cine" en su forma más pura, es decir como plano en cierto modo "subjetivado", pero sin que nos sea dado el sujeto. El ojo funciona en este caso como el "órgano sin cuerpo" que registra directamente la pasión de una intensidad que no puede ser asumida por el sujeto diegético.[1] Así pues, lo que se nos ofrece en estos dos planos, que están subjetivados sin que por ello sean atribuidos a un sujeto, es precisamente el fenómeno *puro, pre-subjetivo.* ¿No es el perfil de Madeleine una pura apariencia de esa índole, impregnada de una excesiva carga libidinal, y, en cierto sentido, precisamente *demasiado "subjetiva"*, demasiado intensa para ser asumida por el sujeto? O, por decirlo en términos lacanianos, este plano del perfil de Madeleine aparece en la Otra Escena, inaccesible para el sujeto justamente en la medida en que sitúa en su auténtico núcleo.

Se nos ofrece pues, en dos ocasiones, el mismo movimiento desde el exceso de la "subjetividad sin sujeto agente" hasta el procedimiento estándar de "sutura" (el cambio de planos objetivos y subjetivos. Primero se nos muestra a la persona que mira y después lo que ve). El exceso queda pues "domesticado," integrado en la relación especular sujeto-objeto tal como se ejemplifica por el intercambio del plano objetivo y el contraplano del punto de vista. Y es justamente la eliminación de la intensidad de este plano "subjetivo" sin sujeto, que exhibe una especie de pasión acéfala, lo que ha movido a la gran mayoría de los intérpretes, desde Ronald Spoto y Robin Wood en adelante, a insistir extrañamente, en su detallada descripción de la escena en el restaurante de Ernie, en que esos dos planos excesivos nos procuran el punto de vista de Scottie. De esta forma, el exceso es contenido por la lógica de la sutura, reducido al nivel del intercambio estándar de planos subjetivos y objetivos. Lo que encontramos en este exceso es la mirada como objeto, libre de las ligaduras que le atan a un sujeto particular. No es de extrañar, en consecuencia, que el *Cine-ojo* (*Kino-eye*, *Kino-glatz*), de Dziga Vertov, el gran clásico del cine

[1] Otro ejemplo de plano inquietante de un punto de vista, sin que exista un portador de él, dentro del espacio narrativo son los dos planos misteriosos de la superficie del mar en la escena en que Madeleine se arroja al agua por debajo del Golden Gate Bridge. Después de haber visto a Madeleine lanzando al mar pétalos de un ramo de flores, podemos observar, desde arriba, los pétalos que flotan sobre las olas; y poco después, tras arrojarse al mar, la vemos flotando en el agua desde la misma perspectiva. En ambos casos, el plano está en cierto modo subjetivado, aunque no haya un sujeto diegético que pueda adoptar ese punto de vista.

mudo soviético de 1924 (uno de los puntos culminantes del cinema revolucionario), adopte como emblema precisamente el ojo (de la cámara) como un "órgano autónomo" que deambula por la Unión Soviética de los primeros años veinte y nos proporciona retazos de realidad del mundo de la NEP ("nueva política económica"). Traigamos a colación la expresión común "echar el ojo a algo" con su implicación literal de sacar el ojo de su órbita y echarlo a alguna parte. Martin, el idiota legendario de los cuentos de hadas franceses, hace exactamente eso cuando su madre, preocupada porque nunca va a encontrar una esposa, le dice que vaya a la iglesia y eche el ojo a las chicas que estén allí. Lo que hace entonces es ir primero al carnicero, comprarle un ojo de cerdo, y después, ya en la iglesia, echarle ese ojo a las muchachas que rezan. Nada tiene de extraño que luego le cuente a la madre que éstas no se habían sentido demasiado impresionadas por su comportamiento. Y esto es, justamente, lo que el cine revolucionario estaría haciendo: utilizar la cámara como objeto parcial, como un "ojo" arrancado del sujeto y arrojarlo a cualquier parte, o para citar al propio Vertov:

> *La cámara cinematográfica arrastra los ojos de los espectadores* de las manos a los pies, y de los pies a los ojos, en movimientos sucesivos y en el orden más ventajoso, y organiza los detalles en un ejercicio regular de montaje.[1]

Todos conocemos esos extraños momentos de nuestras vidas cotidianas en que vemos nuestra propia imagen y esta imagen *no* nos devuelve la mirada. Recuerdo que una vez estaba tratando de verme un extraño bulto en un lado de mi cabeza con un doble espejo, cuando, de repente, pude ver por un instante mi cara de perfil. La imagen reproducía exactamente, claro está, todos mis gestos, pero de una manera rara, no coordinada. En una situación de esta índole, "nuestra imagen especular nos es arrebatada violentamente y, lo que es de importancia crucial, nuestra mirada ya no nos mira."[2] Es en estas anómalas experiencias donde puede captarse lo que Lacan llama mirada como *objet petit a*, la parte de nuestra imagen que elude la relación simétrica especular. Cuando nos vemos "desde fuera", desde este punto imposible, la característica traumática no es que uno quede objetivado, reducido a un objeto exterior para la mirada, sino, antes bien, que *es mi propia mirada la que es objetivada*, la que me observa desde afuera, lo que, precisamente, quiere decir que mi mirada ya no es mía, que he sido despojado de ella.

Un extraño incidente en la vida real, que le ocurrió hace poco a un amigo mío, hace palpable otro aspecto de esta inquietante constelación. Mientas conducía un coche con su esposa sentada al lado, sonó su teléfono móvil, y cuando miró en la

---

[1] Citado de Richard Taylor y Ian Christie, eds., *The Film Factory* (London, Routledge, 1988), p. 92.

[2] Leader, *op. cit.*, p. 142.

pantalla para ver quién llamaba se encontró con el nombre de ella. Por un instante, dejó de entender lo que estaba pasando: ¿Cómo puede ser que alguien sentado a nuestro lado y con quien estamos hablando pueda llamarnos al mismo tiempo por teléfono? ¿Se habría producido una duplicación misteriosa en este caso, como en la famosa escena de la película de Lynch *Carretera perdida* (*Lost Highway*) en la que el protagonista llama a su casa y le responde al teléfono el malvado Hombre Misterioso, el mismo que está ahí, sentado frente a él? (La explicación no era que le hubieran robado el teléfono, sino un accidente más complicado: su esposa tenía el teléfono encendido dentro del bolso que estaba manoseando con nerviosismo, y, por casualidad, apretó las teclas correspondientes a la llamada automática a su marido, ya que su nombre y su número estaban justo al principio de la lista de direcciones telefónicas.) Esta breve vacilación bastó para movilizar la escisión fetichista: como en el viejo chiste, él sabía muy bien que no hay fantasmas, que su mujer no tenía un doble espectral que le estuviera llamando; pero con todo, por un momento, se vio presa del pánico de que todo eso pudiera estar pasando. En forma similar, Fritz Lang escribió, con ocasión del estreno de *Los Nibelungos* en 1924:

> Si hoy alguien tiene noticia de la batalla de Sigfrido con el dragón no debe tomárselo como cuestión de fe, sino que, muy al contrario, debe verlo y experimentarlo plenamente al verlo. La magia mística de la montaña de Brunilda que se yergue bajo las eternas Luces del Norte en medio de los rugientes mares debe hacérsele visible. El poder mágico del *Tarnhelm*, con el que Sigfrido consigue el anillo para Gudrun, debe hacerse creíble a través de los propios ojos de los espectadores.[1]

¿*Quién* cree efectivamente aquí? No, por supuesto, el ego consciente del espectador: todos sabemos que lo que vemos en la pantalla es el resultado de trucos bien manejados. ¿Quién, entonces? Volvamos a *Vértigo*, a un detalle de la escena en el piso de Scottie después de haber salvado a Madeleine en la bahía de debajo del *Golden Gate Bridge*, que demuestra cómo funciona la censura (i. e., que su verdadero objetivo no es el espectador mismo, sino un Tercero, el observador inocente). En la panorámica que nos ofrece la cámara de la habitación de Scottie, vemos (automáticamente damos por supuesto que vemos), en una cuerda tendida por encima de la pila, la ropa interior de Madeleine; una prueba de que, después de haberla llevado a su casa, le había quitado la ropa. La Legión de la Decencia se mantuvo firme en su postura de que no podía mostrarse la ropa interior, justamente porque su presencia podía sugerir que Scottie había visto desnuda a Madeleine. Se salieron con la suya. Si uno congela la imagen en DVD o en vídeo y la examina, puede verse que lo que cuelga de la cuerda son una falda, unos calcetines y dos o tres pren-

[1] Fritz Lang, citado en Tom Gunning, *The Films of Fritz Lang* (London, BFI Publishing, 2000), p. 38.

das de vestir no identificadas, pero no *ropa interior*. Este detalle da testimonio de la "hipocresía" de la censura. Desatentos con los detalles, sin tiempo para examinar propiamente la imagen, los espectadores asumimos automáticamente que vemos la ropa interior, puesto que ésta es la inexorable lógica narrativa de la escena.[1] ¿*Quién* entonces es el engañado efectivamente aquí? ¿A *quién* habría que asegurar que no hay ninguna ropa interior femenina en el tendedero? El único candidato es, por supuesto, el propio "gran Otro", en el sentido del observador que lo ve todo, pero que es inocente y estúpido. La censura no se preocupa de si *nosotros*, los espectadores, activamos nuestras inclinaciones oscuras; se trata tan sólo de que *el gran Otro no debe notarlo*.

La mirada *a la que* debe quedar claro que no hay ropa tendida encima del fregadero es la mirada del objeto sin nombre, no la mirada atribuida a un sujeto.[2] Los mismos mecanismos operan en un tipo totalmente diferente de censura autoimpuesta. Consideremos una característica del discurso oficial de la Corea del Norte actual, el único país que practica todavía el noble arte de la reescritura estalinista de la historia. El gobernante actual, Kim Yong Il, nació en 1945, según su padre que entonces estaba exiliado en un pueblo siberiano. Cuando, a finales de los años cincuenta, las relaciones entre Corea del Norte y la URSS empeoraron gravemente, la distancia con respecta a la última se puso de manifiesto por un cambio del lugar de nacimiento. De repente y sin explicaciones, los libros se rescribieron y se proclamó que Kim Yong Il nació en la cima de una montaña de Corea. Antes de descartar apresuradamente esta información como una suerte de mensaje cifrado que necesita ser descodificado ("¡No se refiere al lugar de nacimiento, sino que es tan sólo un signo del cambio de relaciones con la URSS!"), debemos formular una pregunta mucho más ingenua: *¿Por qué esta extraña censura en primer término?* ¿Por qué no declaró lisa y llanamente el régimen norcoreano que se estaba apartando de la URSS "revisionista"? ¿Por qué experimentó la necesidad de formular este cambio en sus alianzas políticas bajo la cobertura de un cambio en un simple, positivo, hecho histórico?

---

[1] ¿No queda esta presunción confirmada por lo que vemos dos minutos después? Cuando, tras la llamada telefónica, Scottie regresa a la sala de estar y advierte que Madeleine ha desaparecido, lanza una rápida ojeada a la cocina y ve que la ropa colgada en ella ha desaparecido también. ¿Por qué iba a haberla recogido Madeleine de no ser porque se trataba de su ropa interior?

[2] Hace algunos años, cuando Den Hsiao-Ping vivía todavía, aunque ya retirado del puesto de secretario general del Partido Comunista Chino, se purgó a uno de los altos miembros de la *nomenklatura*, y la razón oficial que se adujo para tal acto fue que, en una entrevista con un periodista extranjero, había divulgado un secreto de Estado, a saber, que Deng era todavía la autoridad suprema que tomaba las decisiones efectivas. La ironía de esta situación es que se trataba de algo conocido en general. Todo el mundo sabía que Deng seguía manejando los hilos; aparecía en todos los *media* en todo momento. La diferencia consistía sólo en la relación con el gran Otro. Este hecho no fue nunca oficialmente reconocido.

En este punto, la reacción probable del lector será la siguiente: por supuesto, se trata sencillamente de la oposición platónica, la que existe entre nuestra visión limitada de mortales y la visión del gran Otro que lo ve todo. Y, efectivamente, muy pronto, a finales de los años cincuenta, inmediatamente después del estreno de *Vértigo*, Eric Rohmer señaló que el filme estaba profundamente inmerso en la problemática platónica.[1] Se trata, no obstante, de una vinculación negativa: *Vértigo* es, en algún sentido, el más extremo filme antiplatónico, un sistemático quebrantamiento del proyecto platónico, próximo a lo que Deleuze lleva a cabo en el apéndice de su *Lógica del sentido*. La furia asesina que se apodera de Scottie cuando descubre por fin que Judy, a la que había tratado de convertir en Madeleine, *es* (la mujer a la que conoció como) Madeleine, es la furia del platónico defraudado al percibir que el original que quería rehacer en una copia perfecta ya es, él mismo, una copia. El *shock* no se produce en esta ocasión porque el original resulte ser simplemente una copia –una frustración habitual frente a la que el platonismo nos previene en todo momento– sino que (lo que tomábamos por) *la copia resulta ser el original*. Quizá, sería oportuno interpretar *Vértigo* junto al *General della Rovere*, la tardía obra maestra de Rossellini, la historia de un pequeño ladrón y estafador (soberbiamente interpretado por Vittorio de Sica) que es detenido por los alemanes durante el invierno de 1944-1945. Los alemanes proponen un trato: se hará pasar en la prisión por el legendario General della Rovere, un héroe de la Resistencia, para que, de esta forma, los demás prisioneros políticos le cuenten sus secretos, especialmente la verdadera identidad de "Fabricio", un importantísimo jefe de ésa. Sin embargo, el pequeño ladrón se ve tan intensamente atrapado por su papel que, al final, lo asume por completo y prefiere ser fusilado como General della Rovere. La inversión antiplatónica que hay que llevar a cabo en relación con esta última película es la misma que la de *Vértigo*: ¿y si el "verdadero" della Rovere era ya un impostor, exactamente de la misma manera en que la "verdadera" Madelaine era ya Judy fingiendo ser Madeleine? Es decir, ¿y si fuera ya, como persona privada, un pequeño estafador actuando como General della Rovere, ejerciendo su papel como una máscara? (La siguiente pregunta, todavía más inquietante, puede formularse así: ¿es esta identificación patética con el falso papel el horizonte último de la experiencia ética?[2] ¿Podemos imaginar la situación inversa: el della Ro-

[1] Véase Eric Rohmer, *"L'helice et l'idée"*, *Cahiers du cinéma* 93 (Marzo 1959).

[2] ¿No es un acto así de "alienación ética absoluta", llevado a su extremo, el del rabí de Auschwitz que, incluso allí, obedecía la norma del ayuno y rechazaba durante los días de precepto hasta la magra ración diaria?

vere "real" es arrestado, y la resistencia le hace saber que tiene que ensuciar su imagen, morir como un traidor miserable, para prestar su último gran servicio a la Resistencia?

La conmoción de Scottie en el momento del reconocimiento tiene también un carácter kafkiano. Del mismo modo que, al final de la parábola sobre la Puerta de la Ley en *El proceso*, el hombre del lugar aprende que la puerta estaba ahí sólo para él (que el espectáculo de la magnífica Puerta se había preparado para su mirada, que la escena que le ha llevado a percibirse como un testigo accidental al que se le permite dirigir una mirada casi furtiva había sido enteramente preparada para fascinarle), en *Vértigo,* Scottie tiene también que aceptar que el espectáculo fascinante de Madeleine, que ha estado siguiendo secretamente, se escenificó exclusivamente para su mirada, que su mirada estaba incluida en él desde el mismo principio.[1] Cuando Scottie ve que Judy lleva puesto el collar de Madeleine, este objeto es para él un signo. ¿De qué? Si Scottie hubiera estado mínimamente abierto a Judy, habría podido interpretarlo como el signo de su amor por él; le amaba tanto que deseaba guardar un recuerdo de su relación con él. Lejos de ello, opta por la lectura platónica: por decirlo de manera abrupta, *el collar demuestra que Madeleine no existe.*[2] Ya mucho antes de la inversión final (el descubrimiento por Scottie de la identidad de Judy y Madeleine), el famoso falso retrato que Midge le muestra, y que reproduce el retrato de Carlota pero con el rostro con gafas de Midge sustituyendo a la cabeza original, es una afrenta para su sensibilidad platónica. (Y nada tiene de extraño que abandone el lugar totalmente abatido). De nuevo, lo que hace que esta escena sea tan traumática no es que traiciona/falsifica el original, sino que lo quebranta desde dentro. Su plano capital es el que nos hace ver (desde el punto de vista de Scottie) el retrato de Carlota con la cara de Midge junto al de la propia Midge "real", en la misma postura de aquella. Hay que reflexionar sobre el hiato que separa este plano del plano similar de *Laura* de Otto Preminger, en el que Laura aparece al lado de su retrato. En *Laura*, el estupor del enamorado protagonista-investigador (y, en consecuencia, de nosotros, los espectadores) –el personaje piensa que Laura está muerta y está fascinado por su retrato– es "ver" a la Laura real volver a la vida y aparecer junto a su retrato. En este caso, el poder fascinante de Laura se mantiene, no queda mermado.

Si buscamos otro gesto antiplatónico paralelo, lo encontramos en una película infravalorada de Billy Wilder, *Fedora*, que en cierto modo, da la vuelta a la historia de *Vértigo.* La sorpresa final de esta cinta no es que la persona que parece X lo

---

[1] En ocasiones, la diferencia entre lo sublime y lo ridículo es casi imperceptible. *Vértigo* es claramente una historia sublime, no destinada a provocar ningún tipo de risa. Sin embargo, tiene algo que podría tipificarse perfectamente como una variación del viejo chiste de los hermanos Marx: "¡esta mujer (Judy) se parece a Madeleine y se comporta como Madeleine, pero no se engañe: ¡es Madeleine!"

[2] Esquenazi, *op. cit.,* p. 193.

sea efectivamente, sino, por el contrario, que X *no es ella misma.* Lo que se nos relata en ella es la historia de una veterana estrella de Hollywood que de manera misteriosa conserva la belleza de su juventud. Un joven actor que se enamora de ella descubre finalmente el secreto de su eterna juventud: la mujer que aparece como Fedora es en realidad la propia hija de ésta, que se le parece muchísimo y que, hasta cierto punto, la ha sustituido, mientras que la auténtica Fedora vive apartada en una villa aislada. Es Fedora la que ha organizado esta sustitución (que condena a su hija a una identificación total con la imagen materna) de forma tal que su estrellato pueda sobrevivirla y la permita brillar incluso tras su decadencia física. Tanto la madre como la hija están, pues, profundamente alienadas: la madre está excluida del espacio público, ya que su Yo público está encarnado en su hija, en tanto que a ésta le está permitido aparecer en esa espacio pero a cambio de quedar privada de su identidad simbólica. ¿No se debe el desagradable, perturbador, sabor del filme al hecho de que se acerca demasiado al fantasma? Y vuelta a *Vértigo.* Para el ímpetu antiplatónico de la película son decisivos los diez minutos, engañosamente "muertos" posteriores al momento en que Scottie ha encontrado a Judy y antes de que se embarque por completo en su violenta transformación en Madeleine (es decir, en el intermedio entre el famoso *flashback* con la escena del falso suicidio y la visita a la elegante tienda de modas que señala el comienzo de la trasformación). Las tres escenas capitales que se suceden en este período muestran las condiciones que presiden la relación de Scottie con Judy, y escenifican la demolición sistemática de las coordenadas platónicas antifeministas.

1. Primero está la escena de su cita inicial al anochecer (de nuevo en Ernie's), con los dos sentados en mesas enfrentadas, obviamente incapaces de iniciar una conversación con sentido. De repente la mirada de Scottie queda fijada en un punto detrás de Judy, y vemos que es una mujer vagamente parecida a Madeleine, vestida con la misma falda gris. Cuando Judy se da cuenta de lo que atrae la mirada de Scottie, se siente, por supuesto, herida. El momento crucial aquí es cuando vemos, desde el punto de vista de Scottie, a ambas en el mismo plano: Judy a la derecha, cerca de él, y la mujer de gris a la izquierda, en el fondo. Una vez más, la vulgar realidad se nos ofrece al lado de la etérea aparición del ideal. La escisión del plano de Midge y el retrato de Carlota se exterioriza ahora en dos personas diferentes: Judy, ahí mismo, y la momentánea aparición espectral de Madeleine. El instante en que Scottie se engaña al pensar que está viendo a Madeleine es el momento en que *aparece lo Absoluto*: aparece "como tal" en el propio dominio de las apariencias, en uno de esos instantes sublimes en que una dimensión suprasensible "resplandece" en nuestra realidad ordinaria. Cuando Platón desautoriza el arte como "copia de una copia", cuando introduce tres niveles ontológicos (las ideas, sus copias materiales y las copias de estas copias), lo que se pierde es que la Idea sólo puede aparecer en la distancia que separa nuestra realidad material ordinaria

(segundo nivel) de esa copia. Cuando copiamos un objeto material, *lo que* copiamos efectivamente, aquello a lo que se refiere nuestra copia, no es nunca el objeto particular mismo sino su Idea. Es algo semejante a lo que pasa con una máscara que engendra una tercera realidad, un espectro en la máscara que no es el rostro que tras ella se oculta. En este preciso sentido, la Idea es la apariencia *como* apariencia (como Hegel y Lacan señalaron): la Idea es lo que *aparece* cuando la realidad (el primer nivel de copia/imitación de la Idea) es copiada a su vez. No es de extrañar que Platón reaccionara de una manera tan llena de pánico frente a la amenaza del arte. Como Lacan puso de manifiesto en su *Seminario XI*, el arte (en tanto que copia de una copia) no entra en competencia con los objetos materiales en tanto que copias en primera instancia, "directas" de la idea; compite con la Idea suprasensible misma.[1]

2. En segundo lugar encontramos la escena que se desarrolla por la noche en el Hotel Empire, a donde ha vuelto la pareja después de la cena en Ernie's. En esta escena, la escisión exteriorizada de la escena en el restaurante se retroproyecta, por así decirlo, en Judy. Vemos el perfil de Judy, completamente en sombra (en contraste con el perfil resplandeciente de Madeleine en Ernie's). Este plano da paso a la toma frontal de su cara, el lado izquierdo completamente en sombra y el derecho en un extraño verde (procedente de la luz de neón del exterior). En lugar de interpretar este plano como una sencilla alusión al conflicto íntimo de Judy, su escisión interior, hay que insistir en su plena ambigüedad ontológica. Como en algunas versiones del gnosticismo, Judy es representada aquí a la manera de un proto-ente, no plenamente constituido ontológicamente todavía (un plasma verdusco y oscuro). Es como si, para existir plenamente, su mitad oscura esperara ser llenada con la imagen etérea de Madeleine. En otras palabras, aquí tenemos literalmente el otro lado del perfil magnífico de Madeleine en Ernie's, su negativo: la mitad oscura de Madeleine, no vista todavía con anterioridad (el angustiado rostro verde de Judy) más la oscura mitad que ha de ser llenada con el perfil deslumbrante de Madeleine. Y, en este mismo momento en el que Judy es reducida a menos-que-un-objeto, a una informe mancha pre-ontológica, es *subjetivada*: su medio rostro angustiado, totalmente inseguro de sí mismo, designa el nacimiento del sujeto. Recuérdese la imaginaria resolución proverbial de la paradoja de Zenón acerca de la divisibilidad infinita: si continuamos con la división durante un cierto tiempo, llegará un momento en que una parte ya no será divisible en partes más pequeñas sino en una parte (más pequeña) y *nada*. Esta nada "es" el sujeto.[2]

---

[1] Véase la parte 2 de Jacques Lacan, *The Four Foundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York, Norton, 1977). Ed. esp. cit., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.

[2] Y, en cuanto al reproche de que tal conclusión del trabajo de separación se basa exclusivamente en nuestra finitud, habría que replicar que en eso reside la cuestión de la diferencia ontológica: está inextricablemente vinculada a la finitud humana.

¿Y no es exactamente ésta la división de Judy en el plano antes mencionado? Vemos la mitad de su cara mientras que la otra mitad es un oscuro vacío.

3. Por último, está la escena del baile en un bar, que transmite a la perfección la repulsión de Scottie ante el cuerpo de Judy, ante su proximidad física (en contraste con la presencia etérea de Madeleine). Mientras la pareja baila, es dolorosamente obvio que Judy desea un contacto más estrecho con Scottie, que, por su parte, encuentra repelente su cercanía física. ¿Cómo se relacionan pues el amor y la *jouissance* sexual? Aunque esta última es intrínsecamente masturbatoria e idiota, y me aísla –el núcleo de mi subjetividad– de mi pareja, reduciéndola a instrumento (de mi *jouissance*), no se sigue de ello que, por esa razón, tenga que renunciar a tal *jouissance* sexual para afirmar mi amor por ella. Por el contrario, es precisamente esa renuncia la que, como norma general, es falsa, una estratagema que enmascara otra *jouissance* desconocida (no hay ninguna forma de *jouissance* más elemental que la que procura la renuncia a los placeres y el sacrificio de sí mismo por el otro). Por esta razón, la prueba extrema de amor por el otro es que estoy dispuesto a compartir con él el núcleo mismo de mi *jouissance* idiota y masturbatoria. Dentro de este ámbito masturbatorio fálico, la irónica ocurrencia de Karl Kraus, citada por Freud, da plenamente en el blanco: "*Koitus ist nur ein ungenügendes Surrogat für die Onanie*!" (¡El coito es sólo un sustitutivo insuficiente de la masturbación!). Scottie no quiere realmente hacer el amor a Judy-Madeleine; lo que quiere, literalmente, es masturbarse con la ayuda del cuerpo real de ella. Y esta dimensión fálica nos permite definir también, de una manera precisa, la posesión sexual. Su formulación más definida no es la actitud de explotar a la pareja como un objeto sexual, sino la renuncia a tal uso, la actitud de "yo no quiero nada de ti, ningún favor sexual... a condición de que tampoco tú tengas una relación sexual con otros". Esta negativa a compartir la *jouissance* sexual es la posesión absoluta.

¿No forman estas tres escenas una especie de silogismo hegeliano, con una primera premisa (Scottie busca a Madeleine en Judy), una segunda (Judy misma es reducida a proto-ente, barro incompleto e informe, una suerte de *chora* platónica, un puro receptáculo de la Idea sublime de Madeleine) y la conclusión inevitable (Judy, en su presencia corporal, sólo puede ser un objeto de repugnancia para Scottie)? ¿Por qué es entonces una impostura que éste busque la verdad misteriosa sobre la mujer amada? Alain Badiou formula una pregunta sencilla, pero capital y difícil al tiempo, a propósito de la película de Antonioni *Identificación de una mujer*: ¿Cómo es posible identificar a una mujer enamorada?[1] Su respuesta no es ni por su cuerpo (esta identificación pornográfica sólo puede terminar en la oscura indistinción de la fornicación) ni tampoco por un profundo conocimiento psicológico de su persona, que acaba en oscurantismo. Desde esta perspectiva, la

[1] Véase Alain Badiou, *Petit manuel d'inésthétique* (Paris, Ed. du Seuil, 1998).

mujer aparece como un misterio. Sin embargo, la falta consiste en concebir la identificación amorosa como epistemológica, como un asunto de conocimiento (como todos sabemos, el término bíblico para la fornicación es "conocimiento [carnal]"). La identificación es un hecho de *decisión*; se basa en la decisión abisal de amar a una mujer, una decisión que no puede fundarse en sus propiedades positivas. Desde el momento en que formulamos la identificación como conocimiento, la mujer se retira, y aparece como un misterio. La relación es así lo opuesto a lo que pretende el oscurantismo masculino estándar. No es que no podamos identificar a una mujer porque es incognoscible, un misterio impenetrable, sino, al contrario, porque desde el momento en que el sujeto masculino se retira del *acto* de decisión y adopta la posición de conocer, la mujer surge como Misterio. (¿No es esto una especie de inversión de Otto Weininger? La mujer como misterio es sólo una objetivación de la retirada ética del varón, de su indecisión).

Vértigo es una película que consta de tres partes (más un prólogo), cada una de las cuales dura casi cuarenta minutos, que acaban en un salto suicida de la heroína (primero en la bahía de San Francisco y después, en dos ocasiones, desde la misión de San Juan Bautista). Las tres partes se centran en la figura de Judy-Madeleine, pero cada una de ellas tiene su economía propia, y en todas la figura de Judy-Madeleine ocupa un lugar específico. En la parte primera, es Phi, una presencia imaginaria en el lugar de lo Real; en la segunda, es S(a), el significante del Otro barrado (i. e., el significante de un cierto misterio); en la tercera es *a*, el residuo abyecto excremencial. Las tres figuras son, por supuesto, formas de defensa frente al abismo central que amenaza con absorber a Scottie. *Vértigo* deja en claro que la fobia a las alturas es realmente la fobia a las profundidades: "Es el abismo, como *das Ding*, el que llama. El sujeto que padece vértigo percibe una llamada a la que está a punto de responder, que le empuja al vacío."[1] Hay que distinguir entre esta Cosa y el objeto-causa del deseo. La Cosa es este abismo que amenaza con engullir a Scottie, mientras que el "objeto pequeño a" es la pura *forma* de una curva, el *sinthome* discernible bajo múltiples formas que se interpenetran –las extrañas formas curvadas de los títulos de crédito, la curva en el cabello de Madeleine (copiada de la misma curva en el cabello de Carlota Valdés en su retrato), las calles tortuosas de

[1] Roberto Harari, *Lacan's Seminar "On Anxiety": An Introduction* (New York, Other Press, 2001), p. 74. Lo que hay que tener presente es que desde el principio de *Vértigo* las tres personas que pertenecen a la realidad ordinaria son personalidades frustradas, fracasadas. Scottie está incapacitado, y su vértigo le impide proseguir su carrera y le condena a vivir en un espacio suspendido; Midge, su ex novia ("la mujer (con gafas) que sabe demasiado", a pesar de sus pretensiones de ilustración y madurez sexual que le permite tratar el tema de una forma distendida y burlona (recuérdese la conversación con Scottie sobre su nuevo modelo de sujetador), sufre una profunda frustración sexual y es incapaz de hacer valer su enamoramiento con Scottie; el propio Elster, el villano de la trama, está frustrado por el hecho de no poder disfrutar plenamente del "poder y la libertad" como los hombres del San Francisco de antaño.

San Francisco en las que Scottie sigue y vigila a Madeleine, la espiral de la escalera de caracol en la torre de la misión de San Juan Bautista, hasta el movimiento de cámara que describe el círculo completo (360 grados) sobre Madeleine y Scottie abrazándose y besándose.

Por eso *Vértigo* no es simplemente una película sobre un caso contemporáneo de amor cortés, sino la película que hace palpable el callejón sin salida del amor cortés, el precio terrible que las dos partes tienen que pagar por él. Cuando, en su Seminario VII sobre la *Ética del psicoanálisis*, Lacan sostiene que, en la poesía del amor cortés, la Dama queda reducida a un vacío, que los predicados a ella atribuidos (belleza, sabiduría, etcétera) no deben ser interpretados como descripciones reales, con lo que parece que todos los poetas estuvieran dirigiéndose a la misma abstracción vacía,[1] no se trata de afirmar que el poeta ama a la dama con independencia de todas sus características positivas, que pretende llegar al centro de su ser, al vacío de su subjetividad que está más allá de todas esas características.[2] La poesía del amor cortés incluye efectivamente la *mortificación* de la dama amada: lo que falta en el amor cortés es el signo de imperfección, esa mínima "mancha patológica" que *es la causa de* que yo me enamore. O, por decirlo en términos de Badiou, el amor cortés va hasta el final en la pasión de purificación, abstrayendo todas las características positivas de su objeto, reduciéndolo al Vacío. En contraste con ello, el amor verdadero sigue la pasión de substracción: al suspender la carga de todas las características positivas de la amada, no reduce simplemente al Otro que es objeto de amor a un vacío, sino que hace también visible la "diferencia mínima" entre el vacío y la mancha patológica, el resto de lo Real, que sostiene este vacío. Sin embargo, para captar propiamente la atracción fatal de la dama en tanto que Cosa abisal, es crucial aproximarse a ella a través del tema de la mirada. La mirada no queda simplemente atónita por la aparición de la Cosa excesiva-insoportable. Lo que sucede es más bien que la Cosa (lo que percibimos como el traumático-elusivo punto de atracción en el espacio de la realidad) es el punto mismo en que la mirada se inscribe en la realidad, el punto en el que el sujeto *se encuentra a sí mismo como mirada.*

[1] Véase Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* (London, Rotledge, 1992), p. 150. Ed. esp. cit. *La Ética del psicoanálisis.*

[2] Cuando una mujer se lamenta de que "¡No quiero que me ames sólo por mi cuerpo. Quiero que admires también mi cerebro!" esta petición es falsa, una oferta engañosa de otro señuelo para evitar exponer el auténtico núcleo del propio ser.

Otro breve fragmento que da pleno testimonio del genio de Hitchcok se encuentra en *La sombra de una duda*, y aparece cuando ha transcurrido más o menos un tercio de la cinta: el joven detective del FBI que está investigando al Tío Charlie se cita con la joven sobrina de éste, Charlie, y vemos a ambos en un par de planos paseando por las calles, riendo y hablando animadamente. Entonces, de forma inesperada, un fundido nos remite a un plano americano en el que aparece Charlie en un estado de conmoción mirando boquiabierta con ojos aturdidos al detective, que está fuera de campo, y dejando escapar compulsivamente "¡Sé quién eres en realidad! ¡Eres un detective!" Por supuesto, lo que esperamos es que el policía aproveche la oportunidad que se le ofrece para revelar a Charlie el lado oscuro de su tío; pero lo esperamos en forma de una transición gradual. Es decir, el detective debe abandonar primero sus alegres modales y plantear el grave problema, provocando así el estallido de Charlie al darse cuenta de la forma en que ha estado siendo manipulada (el detective le ha pedido una cita no porque le guste, sino como parte de su actividad profesional). No obstante, en lugar de esta transición gradual, se nos confronta inmediatamente con la traumatizada Charlie. (Se podría sostener que la mirada aturdida de ésta no es una reacción a las palabras previas del detective, y que lo que ha pasado es que, en medio de la conversación frívola, ha advertido de repente que lo que está en juego es algo más que un flirteo. Pero, incluso en este caso, el procedimiento estándar de filmar esta escena habría sido el de mostrar a la pareja conversando alegremente y, después, bruscamente, mostrarnos a Charlie sacudida por la fatídica revelación. Pero en este caso habría estado ausente el efecto hitchcockiano capital: el salto directo a la mirada conmocionada.) Sólo *después* de esta discontinuidad sorprendente, el policía manifiesta sus sospechas sobre el pasado criminal del Tío Charlie. Por expresarlo en términos temporales, es como si en esta escena el efecto precediera a su causa; es decir, primero se nos muestra el efecto (la mirada traumatizada) y después se nos ofrece el contexto responsable de este impacto traumático. ¿Pero es realmente así? ¿Se invierte aquí efectivamente la relación entre causa y efecto? ¿Y si la mirada no es en este caso más que una simple receptora del acontecimiento? ¿Y si es algo misterioso lo que ha generado el incidente percibido? ¿Y si la conversación subsiguiente es en definitiva un intento de simbolizar/aplacar ese incidente traumático? Un corte así en la textura continua de la realidad, una inversión tan importante del orden temporal normal, señala la intervención de lo Real. Si la escena hubiera reflejado el orden lineal (primero la causa, después el efecto), la textura de la realidad no habría sido perturbada. Es decir, lo Real se discierne en el hiato entre la verdadera causa de la mirada aterrorizada y lo que se nos da a ver después como causa suya:

la verdadera causa de esa mirada aterrorizada no es lo que se nos muestra o se nos dice con posterioridad, sino el exceso fantasmatizado, traumático "proyectado" por la mirada en la realidad percibida.

Hay un ejemplo más complejo del mismo procedimiento que constituye uno de los motivos recurrentes capitales de Hitchkok, el de una pareja discutiendo en la cima de una pequeña colina, casi yerma, con sólo unos pocos árboles y arbustos, y normalmente azotada por el viento, justo fuera del alcance de la plaza pública poblada por un grupo de observadores ignorantes. Para Alain Bergala, esta escena representa a Adán y Eva en el Jardín del Edén, justo antes de ser expulsados de él, en el proceso de experimentar el conocimiento prohibido.[1] Si se descuentan un par de referencias y variaciones menores (de *Encadenados* a *Topaz*) hay tres versiones principales de ella: *Sospecha, Los pájaros y Cortina rasgada.* En *Sospecha* es el breve plano de Grant y Fontaine luchando sobre una colina ventosa cerca de la iglesia, observados por los amigos de Fontaine desde la entrada del templo. En *Los pájaros* es la escena, justo antes del primer ataque de los pájaros al grupo de niños, en la que Mitch y Melanie se retiran a un altozano que domina el merendero en el que los niños están celebrando una fiesta de cumpleaños. Por último, en *Cortina rasgada* es la escena en que Newman y Andrews se apartan a un pequeño cerro fuera del alcance del oído de los agentes de la policía secreta de Alemania Oriental, que tienen que limitarse a observarlos. Allí Newman explica a su prometida la verdad sobre su misión.

La característica fundamental es que, en los tres casos, la pareja que está en lo alto es contemplada por un observador inocente-amenazador-ignorante situado debajo del montículo (los amigos que están cerca de la iglesia, el ex amante de Mitch y la madre, y los policías secretos germano-orientales, respectivamente) que sólo puede ver la escena y es incapaz de discernir el significado de la intensa comunicación de la pareja observada. El carácter traumático de la escena, el exceso de lo Real, que le es propio, depende de esta mirada: aquella es traumática sólo desde el punto de vista de esta mirada. Cuando, posteriormente, la cámara se eleva y se aproxima a la pareja, la situación se "normaliza" de nuevo. Bergala señala acertadamente que esta escena reproduce las coordinadas básicas del hallazgo primordial sexual del niño: el ser testigo del acto amoroso de los padres, incapaz de decidir qué es lo que ve en la escena (¿violencia o amor?). El problema de su exposición es simplemente que parece estar demasiado cercana a la interpretación "arquetípica" estándar, tratando de identificar el núcleo de la significación de la escena en lugar de concebirla como un *sinthome* sin sentido. La lección funda-

[1] Alain Bergala, *"Alfred, Adam and Eve"*, en *Hitchcock and Art: Fatal Coincidences* (volumen consagrado a la exposición del Centro Pompidou), editado por Dominique Paini y Guy Cogeval (Paris, Centre Pompidou y Mazotta, 2001), pp. 11-25.

mental de este procedimiento es que hay más verdad en este error de percepción de la mirada parcial que en el estado de cosas verdadero, "objetivo". Esta escisión se hace palpable en la fantasmática escena inicial de *Beu Geste* (William Wellman), de 1939, el clásico drama de aventuras de Hollywood: la misteriosa fortaleza del desierto en la que no hay ninguna persona viva, sólo soldados muertos junto a las murallas, una verdadera contrapartida en el desierto del espectro del buque que sigue flotando sin ninguna tripulación. Cercana a su final, *Beau Geste* ofrece la misma secuencia desde el interior de la fortaleza, a saber, describe cómo se ha producido esa imagen obsesiva de la fortaleza con los soldados muertos. El aspecto fundamental aquí es el *exceso* de esta escena de apariencia ilusoria: su fuerza libidinal se impone a su posterior explicación racional.

La noción de sacrificio que se asocia habitualmente con el psicoanálisis lacaniano es la de un gesto que produce la renegación de la impotencia del gran Otro: en su forma más elemental, el sujeto ofrece su sacrificio no para beneficiarse él mismo, sino para colmar la falta en el Otro, para mantener la apariencia de la omnipotencia, o al menos la consistencia, del Otro. En *Beu Geste*, el mayor de los tres hermanos (Gary Cooper) que vive con su bondadosa tía le roba su collar de diamantes enormemente caro, que constituye el orgullo de la familia, en lo que parece un gesto de excesiva e ingrata crueldad. Acto seguido desaparece con él, sabiendo muy bien que su reputación ha quedado arruinada, que será siempre conocido como el desleal defraudador de su benefactora. ¿Qué hará él, en consecuencia? Al final del filme, nos enteramos de que llevó a cabo su acto para impedir el embarazoso descubrimiento de que el collar era una falsificación. Sabía, lo que era desconocido para todos los demás, que algún tiempo atrás, la tía se había visto obligada a vender el collar a un rico marajá para salvar a la familia de la bancarrota, y lo había sustituido por una imitación sin valor. Justo antes de este "robo," supo que un tío lejano que era copropietario del collar quería venderlo para su provecho económico, y si la venta se llevaba a cabo, el hecho de la falsificación sería descubierto sin duda alguna. En consecuencia, la única forma de preservar el honor de la tía (y por ende el de la familia entera) era escenificar el robo. Éste es el engaño propio del delito de robar: encubrir el hecho de que, en última instancia, *no hay nada que robar*. De esta manera, la falta constitutiva del Otro queda oculta (i. e., se mantiene la ilusión de que el Otro poseía lo que se le había robado). Si, en el amor, se da lo que no se posee, en un delito de amor, se roba al Otro amado lo que éste no posee: el *"beau geste"* de la película alude precisamente a esto. Aquí se encuentra también el significado del sacrificio: uno se sacrifica a sí mismo (el honor y el futuro propios en una sociedad respetable) para mantener la apariencia del honor del Otro, para salvar al amado de la vergüenza.

Es difícil no advertir la extraña resonancia entre las dos apariciones: el fuerte con los soldados muertos (es decir, con nadie para defenderlo) y el otro fuerte, el ho-

gar inglés con ninguna riqueza real que lo sustente, puesto que la piedra preciosa en que reposa la fortuna familiar es falsa. Esto nos conduce a la oposición entre las dos comunidades: el cálido hogar de una familia británica de clase alta dominado por una Mujer, frente a la comunidad enteramente masculina de la Legión Extranjera dominada por la figura fascinante del sargento ruso Markoff, un sádico, pero de probada eficacia militar (en la novela de Percival Christopher Wren, en la que está basada la cinta, hay un francés llamado Lejeune. En un desplazamiento característico de finales de los años treinta, el personaje malo es rusificado, aunque, de una forma que es interesante políticamente, la película apunta que Markoff debe ser un ruso blanco contrarrevolucionario, emigrado). Las dos comunidades son, por supuesto, equivalentes, dos caras de la misma moneda, de la autoridad paterna normal "suspendida". Nos sentimos incluso tentados a afirmar que Sir Hector Brandon, el marido malo de la buena tía Patricia (que está siempre fuera de casa, buscando aventuras en países exóticos) *es* el equivalente libidinal del malvado Markoff.[1]

¿No puede aplicarse lo mismo a *Vértigo*? Como *Beu Geste*, *Vértigo* se centra en crear la apariencia perfecta, que posteriormente es objeto de explicación. Por añadidura, todo está en que, cuando llegamos a conocer la "historia verdadera", la primera parte de la película (hasta el suicidio de Madeleine) *no* es simplemente descartada como falsa: hay más verdad en la apariencia que en la historia verdadera que está detrás de ella. La verdad tiene la estructura de una ficción, razón por la cual pagamos a menudo el precio de la muerte por vernos implicados personalmente en una falsa apariencia. Jugar con las apariencias es *jugar* con fuego. Esta es la razón por la que la pregunta crucial de *Vértigo* es "¿Cómo es de real Elster?" Al igual que el juez de *Rojo* de Kieslowsky, ¿no es Elster, en cuanto a su condición libidinal, el producto fantasmático de la imaginación del protagonista? Esto se acopla bien a la interpretación de *Vértigo* como una película que juega con dos registros:

> Por una parte, hay una "historia" cuidadosamente elaborada, la del personaje de Scottie, la de lo que le sucede y cómo responde, localizada en un medio californiano minuciosamente descrito y bien reconocible. Por otra, es magníficamente onírica tanto en su textura como en la forma en que introduce la historia y a los protagonistas. Repitiendo a Robin Wood, James Maxfield sostiene que "todo lo que sigue a la secuencia inicial es... sueño o fantasía"[2]

En la segunda interpretación, la estructura es la del famoso relato de Ambrose Bierce "El puente sobre el río del búho,"en la que todo lo que tiene lugar tras el

[1] Esto nos lleva a la relación sexual fallida. La novela finaliza con George Lawrence, el oficial del ejército (su narrador), profundamente enamorado de tía Patricia. La espera pacientemente durante décadas, y al final termina por casarse con ella. El equilibrio queda así restaurado, y la fuente del mal (el torcido deseo maternal, es decir, la joven Patricia que escoge al malo como marido) se deshace.

[2] Charles Barr, *Vertigo* (London, BFI Classics, 2002), p. 77.

ahorcamiento de un hombre al principio de la historia se revela, al final, como una fantasía del hombre que está muriendo. Esta estructura es reconocible también en filmes como *Point Blank*, de Boorman, que se interpreta a menudo como una descripción de la fantasía del mortalmente herido Lee Marvin. El aspecto crucial es aquí identificar lo que Deleuze habría denominado los "precursores oscuros," los elementos únicos, no repetidos que precisamente en la medida en que sólo pertenecen a un nivel, sirven como puente, mediación o punto de paso entre los dos. La cuestión no es tanto identificar el doble de la realidad en la fantasía (como, en *Vanilla Sky*, el doctor en la vida real que aparece en el universo generado digitalmente del protagonista para aconsejarle) sino más bien identificar el doble del universo mental "ilusorio" en la "realidad" misma. El hiato y, simultáneamente, el vínculo entre los dos niveles se hace palpable en los momentos misteriosos de la perfecta cadencia de la intromisión interruptora del tercer agente:

- en la escena capital, quizá una de las más maravillosas del filme, de Scottie y Madeleine en el piso del primero, después de haberla salvado de ahogarse bajo el Puente *Golden Gate*: "cuando la conversación entre ellos se va haciendo más íntima, Scottie le ofrece más café y estira su brazo para alcanzar su taza; sus manos se tocan, y podemos ver, en dos planos, que para ambos es un momento de posibilidad y de tensión erótica. Inmediatamente suena el teléfono, la tensión se rompe y Scottie abandona la sala para contestar la llamada. Cuando vuelve, se ha ido... La llamada era, por supuesto, de Elster, y su cadencia es extrañamente precisa, al segundo, y les permite llegar hasta un cierto punto, pero no más allá" [1]
- al final de la película, la monja aparece en la torre en el momento mismo en que Scottie y Judy se abrazan en un gesto de reconciliación en el que Scottie manifiesta su júbilo al aceptar la realidad de Judy: "¿Y si la monja no hubiera aparecido, en el momento en que, verdaderamente por primera vez, se muestran verdaderamente abiertos y honestos entre ellos?" [2] ¿Hubieran vivido felices para siempre después?[3]

---

[1] Barr, *op. cit.*, p. 76.

[2] Barr, *op. cit.*, p.76

[3] En *Hombre rico, hombre pobre*, un *bestseller* de los años sesenta, hay una escena memorable en que la heroína es interceptada accidentalmente por su prometido (y futuro marido) cuando se dirige a una casa de las afueras en la que la está esperando un grupo de jóvenes negros. Había aceptado su oferta de 400 $ si iba a su apartamento y accedía a someterse a reiterados actos sexuales en grupo con ellos durante toda la tarde. El impacto de esta escena reside en su ambigüedad. La heroína, por supuesto, no acepta la oferta sólo por razones económicas; sino que más bien es presa del señuelo de un cierto tipo de utopía político-sexual antirracista (los negros, que se muestran tímidos y respetuosos ante ella –no las consabidas figuras machistas– se han atrevido a invitarla porque, en contraste con otros conocidos comunes de su lugar de trabajo, ella les trata de una manera amistosa y cordial). Éste es otro (y quizá el más acabado) ejemplo de un encuentro casual que se produce exactamente en el momento justo, como agente de la moralidad establecida.

En este punto, hay que ir un paso más allá en la desintegración del fantasma. David Lynch describe a la perfección, en su *Mulholland Drive*, esta desintegración gradual. Los dos estadios principales de este proceso son, primero, la actuación excesivamente intensa en la escena de la prueba de actriz de Betty, y, segundo, el momento de la aparición en escena del objeto parcial autónomo ("órgano sin cuerpo") en la sala de fiestas *Silencio*. Aquí el movimiento va desde el exceso, que todavía está contenido en la realidad aunque ya la perturbe y que acaba por desprenderse de ella, hasta su plena autonomización, que produce la desintegración de la realidad misma; desde la patológica distorsión de una boca, pongamos por caso, a la boca que abandona el cuerpo y flota en torno a él como un objeto parcial espectral (lo mismo que en el *Parsifal* de Syberberg, que nos hace pasar de la herida del cuerpo a la herida como órgano autónomo sin un cuerpo, fuera de él). Este exceso es lo que Lacan denomina *lamella*, el objeto infinitamente plástico que puede traspasarse a sí mismo de un medio a otro: desde el grito excesivo (transemántico) a una mancha (o distorsión visual anamórfica). ¿No es esto lo que ocurre en *El grito* de Munch. El grito es silencioso, un hueso clavado en la garganta, una oclusión que no puede vocalizarse y que sólo se puede expresar por medio de una violenta distorsión visual, curvando el espacio en torno al sujeto que grita.

En *Silencio*, donde acuden Betty y Rita después de haberse amado apasionadamente, una cantante interpreta en español la pieza de Roy Orbison "Crying" (Llorando). Cuando la cantante se derrumba, la canción continúa. En este punto, el fantasma se desploma también, no en el sentido de que "la niebla se disipa y volvemos a la sobria realidad", sino más bien en el sentido de que, desde dentro, por así decirlo, el fantasma rompe sus amarras con la realidad se autonomiza, como la pura aparición espectral de una voz "que no muere", sin cuerpo (una forma de ofrecer lo Real de la Voz similar a la del principio de la película de Sergio Leone *Érase una vez en América*, en la que vemos un teléfono que suena ruidosamente; cuando una mano descuelga el auricular, el sonido continúa). El plano del sonido de la voz que sigue cantando aunque su soporte corporal se desvanezca es la inversión de la famosa escenificación por el ballet de Balanchine de una pieza breve de Webern, en la que la danza continúa incluso después de que la música haya desaparecido. Así pues, nos encontramos, en el primer caso, con la voz que insiste hasta después de haber sido privada de su soporte corporal, y, en el segundo, con los movimientos corporales que no se interrumpen aunque hayan sido privados de su soporte vocal (musical). El efecto no es simplemente simétrico porque, en el primer caso, tenemos el impulso vocal que no muere, la vida inmortal, que sigue adelante; mientras que, en el segundo caso, las figuras que siguen bailando son las

de "muertos danzantes", sombras privadas de su sustancia vital. Pero, en uno y otro, lo que presenciamos es la disociación entre la realidad y lo real; en ambos, lo Real insiste aun cuando la realidad se desintegra. Lo real aquí, por supuesto, es lo Real fantasmático en su máxima expresión. Ahora bien, para expresarlo en términos deleuzianos, ¿no es esta "autonomización "del objeto parcial el propio momento de la extracción de lo virtual de lo actual? El estatus del "órgano sin cuerpo" es el de lo virtual; en otras palabras, en la oposición entre lo virtual y lo actual, lo Real lacaniano se encuentra del lado de lo virtual.

Por supuesto, en todos esos casos, el efecto de choque va seguido de una explicación que vuelve a situarlos en la realidad ordinaria. En la escena de la sala de fiestas de *Mulholland Drive*, se nos advierte justo al principio que estamos oyendo música grabada y que los cantantes se limitan a imitar el acto de cantar; en el caso de la película de Leone, el teléfono cuyo sonido seguimos oyendo después de descolgar es otro teléfono, etcétera. Pero lo que es realmente crucial es que durante un instante, una parte de la realidad se percibiera como una aparición de pesadilla, y que, en cierto sentido, esta aparición resulte "más real que la propia realidad," porque en ella brillaba lo Real. En definitiva, hay que advertir que una parte de la realidad se ha "transfuncionalizado" mediante el fantasma, de modo tal que, aunque sea realidad, es percibida como ficción. Mucho más difícil que denunciar/desenmascarar (lo que aparece como) la realidad en tanto que ficción es reconocer la parte de la ficción en la realidad "real." ¿No es esto lo que sucede en la transferencia, en la que si bien nos relacionamos con una "persona real" que tenemos enfrente, nos relacionamos efectivamente con la ficción de, pongamos por caso, nuestro padre? Recuérdese también *Home Alone*, especialmente la parte segunda. Transcurridas las dos terceras partes del filme, aproximadamente, hay un corte; y aunque la trama parece tener lugar en un espacio diegético continuo, está claro que, con la confrontación final entre el niño y los dos ladrones, ingresamos en un ámbito ontológicamente diferente, un espacio plástico de dibujos animados en que no hay muerte, en que mi cabeza puede estallar, sin que ello impida que pueda seguir apareciendo con normalidad en la escena siguiente. Una vez más, una parte de la realidad se convierte en ficción.

Es ese mismo objeto parcial trasladado a la ficción el que sirve también como soporte de la voz. En sus consejos a los jóvenes compositores, Richard Wagner escribió que, una vez elaborados los contornos de la pieza musical que uno pretende componer, hay que borrarlo todo y centrar exclusivamente la atención en una cabeza solitaria que flota libremente en un vacío oscuro, a la espera del momento en que esta aparición empiece a mover sus labios y cante. Esta música debería ser el germen de la futura obra. ¿No es este procedimiento el de hacer cantar al objeto parcial? No es una persona (un sujeto). Es el propio objeto el que debe empezar a cantar.

"Yo, la Verdad, Hablo"

Al principio del *Orfeo* de Monteverdi, la diosa de la música se presenta a sí misma con las palabras *"Io sono la musica..."* ¿No es esto algo que poco después, cuando los sujetos "psicológicos" invadieron el escenario, se hizo impensable, o, mejor dicho irrepresentable? Habría que esperar hasta los años treinta de nuestro siglo para que tales extrañas criaturas reaparecieran en la escena. En las "piezas didácticas" de Brecht, un actor entra en el escenario y se dirige al público: "Soy un capitalista. Ahora me acercaré a un trabajador y trataré de engañarle con mi charla sobre la equidad del capitalismo." El encanto de este procedimiento reside en la combinación psicológicamente "imposible," en un mismo actor, de dos papeles diferentes, al igual que una persona de la realidad diegética de la pieza puede también, de vez en cuando, salir de sí misma y proferir comentarios "objetivos" sobre sus actos y actitudes. Este segundo papel es una herencia única de Prólogo, un personaje que se asoma con frecuencia en Shakespeare, pero que desapareció después con la llegada del teatro psicológico-realista: un actor que, al principio, en las pausas entre las escenas o al final, se dirige al público directamente con comentarios explicativos, acotaciones didácticas o irónicas sobre la pieza, etcétera. Prólogo funciona pues efectivamente a la manera de la *Vorstellungs-Repräsentanz* (lo representativo de la representación) en Freud: un elemento que en el escenario, en la realidad diegética de la representación, mantiene el lugar del mecanismo de representación como tal, introduciendo así el momento de distancia, interpretación o comentario irónico, y que, por esta misma razón, tenía que desaparecer con el triunfo del realismo psicológico. Las cosas son en este punto aún más complejas que en una versión ingenua de Brecht. El extraño efecto de Prólogo no depende del hecho de que "perturba la ilusión de la escena" sino, por el contrario, del hecho de que *no* la perturba. A pesar de sus comentarios y de su efecto de "extrañamiento," los espectadores somos todavía capaces de participar en la ilusión escénica. Y así es como debemos situar el "*c'est moi, la verité, qui parle*" de Lacan en *La chose freudienne*,[1] es decir, como la misma aparición inesperada de una palabra donde no nos lo esperaríamos. En eso reside el impacto traumático de este cambio: la distancia entre el Otro y la Cosa queda suspendida momentáneamente, y es la propia Cosa la que empieza a hablar. Es inevitable recordar aquí la versión de Marx del "*c'est moi la verité qui parle*" en su famoso "Imaginemos que una mercancía se pusiera a hablar..." de *El Capital*: también aquí, lo que ofrece la clave de la lógica del fetichismo de la mercancía es la "magia" ficticia de un objeto que empieza a hablar.[2]

---

[1] Véase Jacques Lacan, *Écrits* (Paris, ed. du Seuil, 1866, p. 409). Ed. esp. cit. *Escritos.*

[2] Por supuesto, esta escena de las mercancías que se hablan una a otra es una ficción; pero una ficción necesaria. Lo que hay que tener presente es que, de acuerdo con Lacan, la verdad tiene la estructura de una ficción.

Esta noción de objeto parcial que empieza a hablar es también el lugar de vigorosas catexias ideológicas, especialmente en relación con la forma en que la mirada masculina se esfuerza por contrarrestar el carácter histérico fundamental (mentira, falta de una posición firme de enunciación) del discurso femenino. En su extraordinaria novela filosófica *Les Bijoux indiscrets* (1748), Denis Diderot proporciona la respuesta fantasmática extrema:[1] una mujer habla con dos voces. La primera, la de su alma (mente y corazón) es constitutivamente mentirosa, engañosa, una cobertura de su promiscuidad; sólo la segunda voz, la del *bijou* (la perla que, por supuesto, es la propia vagina), es la que, por definición, dice *siempre* la verdad. Una verdad tediosa, repetitiva, automática, "mecánica", pero verdad con todo, la verdad sobre su voluptuosidad irrefrenable. Esta noción de "vagina parlante" no se entiende como una metáfora sino de forma completamente literal. Diderot proporciona una descripción anatómica de la vagina como *instrument à corde et à vent* capaz de emitir sonidos. (Incluso informa de un experimento médico: después de extirpar toda la vagina, los doctores intentan "hacerla hablar" inflándola y utilizándola como cuerda). Éste sería, pues, uno de los significados del *la femme n'existe pas* de Lacan: no hay vaginas que hablen y digan directamente la verdad; no hay más que el sujeto elusivo, misterioso, histérico.

¿Quiere esto decir, empero, que el concepto de vagina parlante es inútil, nada más que un fantasma sexual-ideológico? Aquí se impone una lectura más atenta de Diderot. Su tesis no es sólo que la mujer tiene dos almas, una –superficial, engañosa– que se expresa por la boca y otra que lo hace por la vagina. Lo que habla a través de la boca de la mujer es su Alma que intenta dominar desesperadamente sus órganos corporales. Y, como Diderot deja muy en claro, lo que habla a través de su vagina no es el Cuerpo como tal, sino precisamente la vagina como *órgano*, como objeto parcial sin sujeto. La vagina parlante debe insertarse, pues, en la misma serie que la mano autonomizada en el *Club de la lucha* y *Yo, yo mismo e Irene*. Éste es el sentido en el que, en el caso de la vagina parlante, no es la mujer, el sujeto femenino, quien compulsivamente dice la verdad sobre sí misma. En realidad, es la verdad misma la que habla cuando la vagina empieza a hablar: "Soy yo, la verdad, la que habla aquí". El yo como "*Me*" y no el yo como "*I*". Lo que habla mediante la vagina es la pulsión, este *moi* asubjetivo.

La visión *perversa* final sería la de que todo el cuerpo humano, incluida la cabeza, no es otra cosa que tal combinación de tales órganos parciales. La cabeza misma queda reducida a la condición de un órgano de *jouissance* parcial entre otros, como en esos momentos utópicos únicos de pornografía dura, en que la propia unidad de la autoexperiencia corporal se disuelve mágicamente, de forma que el

---

[1] Denis Dicerot, *Les Bijoux indiscrets*, vol. 3, en *Oeuvre complètes* (Paris; Hermann, 1978) (Tr. esp.: *Las joyas indiscretas*. Sigo en este punto a Miran Božovič, "Diderot and l'âme-machine", *Filozofski vestnik* 3 (2001).

espectador percibe los cuerpos de los actores no como totalidades unificadas sino como una especie de aglomerados vagamente coordinados de objetos parciales: aquí la boca, allí un pecho, más allá el ano y cerca de éste la abertura vaginal. El efecto de los primeros planos y de los cuerpos extrañamente retorcidos y contorsionados de los actores es privar a estos cuerpos de su unidad; algo así como el cuerpo de un *clown*, que él mismo percibe como un compuesto de órganos parciales que no consigue coordinar del todo, por lo que algunas partes de aquel parecen gozar de su propia vida particular (baste con recordar un número estándar en la pista circense en el que el *clown* levanta el brazo pero la mano no le obedece y se queda suelta). Esta transformación del cuerpo en una multitud desubjetivada de objetos parciales se realiza cuando, por ejemplo, una mujer está en la cama con dos hombres y practica la felación a uno de ellos, no según la manera habitual, chupándole activamente el pene, sino tendida en el lecho y dejando caer la cabeza desde el borde. Mientras el hombre la penetra, su boca está por encima de sus ojos, su cabeza boca abajo, y el efecto es el de una extraña transformación del rostro, la sede de la subjetividad, en una suerte de máquina impersonal de succión bombeada por el pene del hombre. Al mismo tiempo, el otro hombre se ocupa de su vagina, que también está por encima de su cabeza y se afirma así como un centro autónomo de *jouissance* no subordinado a la cabeza. El cuerpo de la mujer se transforma de esta manera en una multitud de "órganos sin cuerpo", máquinas de *jouissance*, mientras que los hombres que operan en él quedan también desubjetivados, instrumentalizados, reducidos a trabajadores que sirven a objetos parciales diferentes. En una escena así, incluso cuando una vagina habla, no es más que una "cabeza parlante" que de la misma manera que cualquier otro órgano se limita a ejercer su función de *jouissance*. (Esta visión perversa del cuerpo como una multitud de localizaciones de pulsiones parciales está condenada, no obstante, al fracaso: reniega la castración.)

Hay, por supuesto, una abundante literatura contemporánea y una tradición artística referidas a la vagina parlante, desde la película de culto *Le sexe qui parle– Pussy Talk* (Frederic Lansac y Francis Leroi) de 1975, hasta el muy conocido monodrama *Monólogos de la vagina* de Eve Ensler. No obstante, lo que sucede en la obra supone dar un paso en falso: la vagina es subjetivada, transformada en el lugar de la verdadera subjetividad femenina. En Ensler, a veces irónica, a veces desesperada... es *la* Mujer quien habla a través de su vagina, *no la propia verdad de la vagina la que habla*. Por esta precisa razón *Monólogos de la vagina* permanece atrapada en la lógica de la subjetividad burguesa. Si queremos buscar un sitio en que se manifieste el potencial subversivo de un objeto que se pone a hablar, tenemos que buscar en otra parte.

Hacia la mitad de la película De David Fincher *El club de la lucha* (1999), hay una escena dolorosa, casi insoportable, digna de los más inquietantes momentos

de David Lynch, que sirve como una especie de indicio del sorprendente sesgo final de la película. El protagonista de la cinta, para chantajear a su jefe y conseguir que le siga pagando a pesar de haber dejado el trabajo, se golpea sangrientamente a sí mismo antes de la llegada de los agentes de seguridad del edificio. Frente al desconcertado patrón, el narrador dirige hacia sí mismo la agresión de éste. El único caso similar de pegarse a sí mismo se encuentra en la citada *Yo, yo misma e Irene (Me, Myself and Irene)*, en la que Jim Carrey se autogolpea, en este caso de forma cómica (aunque dolorosamente exagerada), como una parte de una personalidad escindida que ataca a la otra. En ambos filmes, la autoagresión física se inicia cuando la mano del personaje adquiere vida propia, que escapa a su control, es decir, se convierte en un objeto parcial, o, para decirlo en los términos de Deleuze, en un *órgano sin cuerpo* (lo inverso del cuerpo sin órgano). Esto proporciona la clave de la figura del doble con el que, en ambas películas, lucha el personaje. El doble, el yo ideal del héroe, un ente alucinatorio espectral/invisible, no es simplemente exterior al personaje: su eficacia se inscribe en el propio cuerpo de éste como autonomización de uno de sus órganos (la mano). La mano que actúa por su propia cuenta es la pulsión que ignora la dialéctica del deseo del sujeto: la pulsión es fundamentalmente la insistencia de un "órgano sin cuerpo," que no muere y que representa, como la *lamella* de Lacan, lo que el sujeto tiene que perder para subjetivarse en el espacio simbólico de la diferencia sexual.[1]

¿Qué significa, pues, el golpearse a sí mismo en *El club de la lucha*? Si, de acuerdo con Fanon, definimos la violencia política no como opuesta al trabajo sino, precisamente, como la versión política extrema del "trabajo de lo negativo", del proceso hegeliano de *Bildung*, de autoformación educativa, la violencia ha de ser concebida primariamente como autoviolencia, como reforma violenta de la propia sustancia del ser del sujeto. En esto reside la lección de *El club de la lucha*:

> En primer lugar, uno se encuentra ante la dificultad de emanciparse de las propias cadenas; y, finalmente, uno también tiene que emanciparse de esta emancipación. Todos tenemos que sufrir, aunque en formas enormemente diferentes, por la enfermedad de las cadenas, incluso después de haber roto las cadenas.[2]

En muchas de las pequeñas ciudades norteamericanas que cuentan con una abundante población trabajadora desempleada, ha surgido recientemente algo que se parece de manera inquietante al "Club de la Lucha": "las luchas de duros", en las que no profesionales (también mujeres) se enfrentan en violentos combates de bo-

[1] En los actuales periódicos populares para mujeres, se encuentra con frecuencia la idea de que el sexo con vibrador es más "la cosa real" que el sexo con un hombre real. ¿Por qué precisamente? Porque el vibrador funciona como un "órgano sin cuerpo" imperecedero y fantasmático.

[2] Friedrich Nietzsche, en una carta a una amiga (Lou Andreas Salomé), (julio de 1882), citada en Bryan Magge, *The Tristan Chord* (New York, Henry Holt, 2.000), p. 335.

xeo que ensangrientan sus caras, para poner a prueba sus límites. La cuestión no es vencer (los perdedores son a menudo más populares que los ganadores) sino más bien resistir, continuar manteniéndose en pie, no quedar tendido en el suelo. Aunque estas peleas se sitúan bajo el signo del "Dios bendiga América" y son percibidas por (la mayoría) de los propios participantes en ellas como parte de la "guerra contra el terror," no deben ser despreciadas sin más como un síntoma de las tendencias protofascistas de los trabajadores blancos pobres ("redneck"): son parte de una pulsión disciplinaria potencialmente redentora. Así, cuando en *El club de la lucha*, después de un combate sangriento, el protagonista comenta "Esta ha sido una experiencia cercana a la vida" (invirtiendo así la frase estándar "una experiencia cercana a la muerte"), ¿no es una indicación de que la lucha lleva a los participantes al borde del exceso-de-vida, por encima del simple discurrir de la vida, de que están *vivos* en el sentido paulino?

¿Qué quiere decir, pues, exactamente que el objeto (parcial) empieza a hablar? No es que este objeto carezca de sujeto sino que este objeto es el correlato del sujeto "puro" con anterioridad a su subjetivación. La subjetivación se refiere a "la persona en su integridad", mientras que el sujeto "puro" se refiere sólo al objeto parcial.[1] Cuando el objeto empieza a hablar, lo que oímos es la voz vacía del monstruoso e impersonal sujeto maquínico que no incluye todavía la subjetivación (la asunción de un universo de sentido experimentado). Aquí habría que tener presente que los dos pares, sujeto-objeto y persona-cosa, forman un cuadrado semiótico en la acepción de Greimas. Es decir, si tomamos al "sujeto" como punto de partida, hay dos opuestos a él: su contrario (contraparte) es, por supuesto, el objeto; pero su "contradicción" es una "persona" (la riqueza "patológica" de la vida interior en tanto que opuesta al vacío de la pura subjetividad). De forma simétrica, la contraparte que se opone a una "persona" es una "cosa", y su "contradicción" es el sujeto. La "cosa" es algo inserto en un mundo de la vida concreto, en el que resuena toda la riqueza de significado del mundo de la vida, mientras que el "objeto" es una "abstracción", algo extraído de su inserción en el mundo de la vida.

La cuestión capital en este caso es que el sujeto no es el correlato de la "cosa" (o, más precisamente, un "cuerpo"). La *persona* mora en un cuerpo mientras que el sujeto es el correlato de *a* (objeto parcial), de un órgano sin cuerpo. Y, frente a la noción convencional de una persona-cosa como una totalidad del mundo de la vida de la que se extrapola el par sujeto-objeto, hay que afirmar, como primordial, la pareja sujeto-objeto (en el lenguaje de Lacan: $-*a*, el sujeto barrado emparejado al "objeto pequeño a"), en tanto que la pareja persona-cosa es su "domesticación".

[1] El órgano sin cuerpo como "objeto parcial" no es el objeto parcial kleiniano sino lo que Lacan, en su *Seminario XI*, teoriza como el objeto de la pulsión, la parte erotizada (libidinalmente investida) del cuerpo inconmensurable con el Todo del cuerpo, que se desprende de él y se resiste a su integración en el Todo corporal.

Lo que se pierde en el paso del sujeto-objeto a la persona-cosa es la relación peculiar de la cinta de Moebius: "personas" y "cosas" son parte de la misma realidad, mientras que el objeto es el equivalente imposible del sujeto mismo. Llegamos al objeto cuando seguimos el lado del sujeto (de su representación significante) en la cinta de Moebius hasta el final y nos encontramos en el otro lado del mismo lugar del que partimos. Así pues, hay que rechazar la concepción de la personalidad, una unidad alma-cuerpo, como un Todo orgánico desmembrado en el proceso de reificación-alienación: el sujeto surge de la persona como reducción violenta del cuerpo de la persona a objeto parcial.

Hay que tener en cuenta que la noción freudiana de "objeto parcial" no es la de un elemento o parte constituyente del cuerpo, sino la de un órgano que se *resiste* a ser incluido en el Todo de un cuerpo. Este objeto, que es el correlato del sujeto, es el doble del sujeto en el orden de la subjetividad. Es el proverbial "trozo de carne", la parte del sujeto a la que el sujeto tiene que renunciar para subjetivarse, para surgir como sujeto. ¿No es esto a lo que Marx se refería al escribir sobre la aparición de la conciencia de clase del proletariado? ¿No quiere decir también esto que la mercancía "fuerza de trabajo" que, en el mercado, es reducida a un objeto *que se cambia por otro, empieza a hablar?* Veamos el cuento más breve de los *Cuentos infantiles y del hogar* de Jacob y Wilhelm Grimm, "El niño travieso":

> Érase una vez un niño muy travieso que no hacía nunca lo que le mandaba su madre. Por esto Dios se enfadó con él e hizo que enfermara, sin que ningún doctor pudiera ayudarle, y muy pronto se encontró en su lecho de muerte. Fue enterrado en una tumba y cubierto de tierra, pero de repente su pequeño brazo asomó y se extendió, y de nada sirvió que volvieran a colocarlo en su sitio y echaran tierra encima otra vez, porque el brazo volvía a aparecer una y otra vez. Así la propia madre tuvo que ir a la tumba y golpearlo con una vara, y nada más hacerlo, se retiró, y el niño pudo descansar por fin bajo la tierra.[1]

¿No es esta obstinación que persiste incluso más allá de la muerte la libertad –pulsión de muerte– en lo que tiene de más elemental? En lugar de lamentarlo, ¿no debemos más bien celebrarlo como recurso último de nuestra resistencia? Hay un estribillo de una vieja canción comunista de los años treinta que reza *Die Freiheit hat soldaten!* (¡La libertad tiene sus soldados!). Puede parecer que esta identificación de una unidad particular como el instrumento militar de la propia libertad es la auténtica forma de la tentación "totalitaria:" no luchamos por (nuestra concepción de) la libertad, no luchamos para servir a la libertad, sino que es la libertad la que directamente se sirve de nosotros. El camino hacia el terror parece abierto:

[1] El título alemán *"Das eigensinnige Kind"* es traducido también al inglés como *"The Stubborn Child"*, *"The Wayward Child"* o *"The Naughty Child"*.

¿a quién se le permitiría oponerse a la libertad misma? Sin embargo, la identificación de una unidad militar revolucionaria como un órgano directo de la libertad no puede descartarse sin más como un cortocircuito fetichista: de una manera patética, esto *es* verdad en lo que respecta a una auténtica explosión revolucionaria. Lo que sucede en una experiencia tan "*extática*" es que el sujeto que actúa ya no es una persona, sino, precisamente, un *objeto*.

Es sólo el Lacan "trascendental" (el Lacan de la Ley simbólica que constituye el deseo humano por medio de la prohibición del acceso a la Cosa materna nouménica), el que invoca de algún modo una política democrática que, de la misma manera que todo objeto positivo de deseo se pierde en el vacío de la Cosa absoluta-imposible, establece que todo agente político positivo no hace más que ocupar el vacío en el centro del poder. En el momento en que pasamos al Lacan de las pulsiones, el sujeto acéfalo que asume la posición del objeto –o, desde otra dirección, la posición de un objeto que empieza a hablar, que se subjetiva– ya no puede ser rechazado como simple resultado de un cortocircuito perverso.

Más allá de la moralidad

Hay que establecer una rotunda oposición entre el colectivo que aparece en el ámbito de tal subjetividad combativa y el tema intersubjetivo de "cómo llegar al otro", cómo mantener la apertura y el respeto hacia la Otredad. Hay *grosso modo*, tres maneras de llegar al otro que se ajustan a la tríada ISR: imaginario (la "consideración"), simbólico (la "cortesía," "los buenos modales") y real (la obscenidad compartida). Cada una de las tres lleva consigo sus propios peligros. Por lo que respecta a la "consideración" (el mostrar "cordialidad" por debajo del papel oficial que uno está desempeñando) baste con mencionar cómo, en enero del 2003, cuando las fuerzas del ejército israelí estaban procediendo a la demolición de la casa de la familia de un presunto "terrorista", lo hicieron con una acentuada amabilidad, llegando incluso a ayudar a la familia a sacar los muebles antes de proceder a la destrucción de la casa con un *bulldozer*. La prensa israelí informó de otro incidente similar. Cuando un soldado israelí estaba registrando una casa palestina en búsqueda de sospechosos, la madre llamó por su nombre a una de sus hijas para tranquilizarla, y el soldado se sorprendió al advertir que el nombre de la chica aterrorizada era el mismo que el de su hija. En un arrebato sentimental, sacó su cartera del bolsillo y mostró su fotografía a la madre palestina. Es fácil, claro está, darse cuenta de la falsedad de tal gesto de simpatía: la idea de que, a pesar de las diferencias políticas, todos somos seres humanos con los mismos amores y preocupa-

ciones, neutraliza el impacto de lo que el soldado está haciendo efectivamente en ese momento. En consecuencia, la única respuesta adecuada de la madre habría sido, "si eres realmente humano como yo, *¿por qué estás haciendo esto ahora*? Al soldado no le cabe entonces más que refugiarse en el deber reificado: "No me gusta lo que estoy haciendo, pero es mi deber...", evitando así asumir subjetivamente su deber.

Por lo que se refiere a la cordialidad humana, uno de los motivos más deprimentes en los diarios del tiempo de guerra de Victor Klemperer, *Quiero dar testimonio hasta el final*,[1] es la escena, no pocas veces repetida, de un "buen" alemán normal que simpatiza con los judíos, a los que incluso llega a prestar ayuda en algunas ocasiones, quien, en un momento de "cordialidad", se confía con Klemperer, un judío, y le explica su visión de la guerra: es difícil, pero *usted* no debe preocuparse, *nosotros* (¡en sentido incluyente!) ganaremos. En el mismo momento en que "abre su corazón", el buen alemán trata de incluir al judío en el proyecto que es responsable de su destrucción. El precio de esta oferta de "simpatía humana", es que el judío –la víctima final– debe identificarse con el superviviente del sistema destinado a destruirle. En lo tocante a los buenos modales y la decencia elemental (el tratamiento correcto de la gente en los controles de seguridad y de los sospechosos en los interrogatorios, etcétera), puede ser también una impostura. Ya Adorno hizo notar que los "buenos modales" (el tacto) pueden ser la capa que oculta mi frialdad distante hacia el otro. Por último, en cuanto a la obscenidad compartida, la propuesta de obscenidad es un movimiento extraordinariamente arriesgado. Puede producir resultados contrarios a los esperados y operar como una intromisión brutal en la privacidad del otro, por no mencionar el hecho de que puede manifestarse como una solidaridad falsa que enmascara relaciones de poder subyacentes.

Sin embargo, la trampa que hay que evitar en este caso es la de descartar las apariencias, en el estilo de "mejor una auténtica relación brutal de poder que una impostura", como si en Cisjordania, la alternativa fuera sencillamente "la ocupación con buenos modales *o* la no ocupación", como si no se diera también la elección entre una "consideración" mínima y una ocupación brutal. El descartar estas aperturas "aparentes" como simplemente falsas tiene también sus límites. Si se va hasta el final en esta lógica, se pueden rechazar fácilmente las acciones de los *refuseniks* israelíes en tanto que ya "integradas" por la ideología oficial israelí: ¿Acaso no sirven "objetivamente" al Estado israelí, permitiéndole presentar a Israel como una sociedad civilizada y moral, en contraste con el fanatismo árabe? Por añadidura, si estos objetores actúan por vía de una negativa selectiva estarían admitiendo, y

[1] Véase Victor Klemperer, *To the Bitter End (1942-45)* (London, Phoenix, 2000). Ed. esp. *Quiero dar testimonio hasta el final* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003).

en consecuencia legitimando, el derecho *básico* del ejército a actuar. Lo que es preciso mantener aquí es la confianza en el poder potencial de las apariencias, incluso si son subjetivamente falsas: el triste hecho es que, en una tensión entre los buenos modales y la llamada de la propia conciencia, la verdad puede estar del lado de las formas superficiales. Cuando, en la novela de Mark Twain, Huck Finn anda huido con un esclavo negro, le trata de una manera amistosa, aunque su conciencia le haga sentirse culpable por ello y le diga que debería devolver al fugitivo a su dueño legal.[1]

La verdad no está pues automáticamente, en modo alguno, en la convicción íntima. En *Minima Moralia*, Adorno se refiere al ejemplo de una esposa que, mientras sostiene el abrigo de su marido, sonríe irónicamente a los que la rodean, y dice "Dejadle al pobre que piense que le estoy sirviendo, dejadle que tenga sus pequeñas alegrías, pero la que manda soy yo." ¿No es ésta la estrategia femenina fundamental, la de *fingir* una subjetivación sumisa? Pero ¿y si la verdad es justamente lo contrario? ¿Y si la distancia irónica de la mujer resulta ser falsa? ¿Y si la dominación patriarcal ya tiene en cuenta esta distancia, y no sólo la tolera sino que incluso la solicita como forma de subjetivación del sujeto femenino? Son muchos los académicos occidentales que abrazan algún ritual humanitario (ayudar a educar a los niños pobres, etcétera) como prueba de que, en lo más profundo de su ser, no son sólo unos cínicos movidos sólo por su carrera profesional, sino seres humanos que tratan de ayudar a los otros sincera y desprendidamente. No obstante, hay que repetirlo, ¿y si esta actividad humanitaria es un fetiche, una falsa distancia que les permite continuar en sus luchas de poder y sus ambiciones con la clara conciencia de que en realidad no son "eso", de que su corazón está "en otra parte"? En otras palabras, cuando un cínico académico occidental explica que sus actividades humanitarias se desarrollan en otro lugar, no hay más que contestar sencillamente que ese "en otra parte" carece en absoluto de importancia para lo que se ventila aquí: su actividad no queda "redimida" de ninguna manera por ese "en otra parte", de la misma forma que, loable como es en sí misma, la actividad caritativa de Bill Gates, gigantesca en sus proporciones, no redime en modo alguno sus actividades económicas. De manera más general, la caridad es, en la actualidad, una parte del juego, en tanto que máscara humanitaria que oculta la explotación económica subyacente: en un chantaje del superyó de proporciones gigantescas, los países desarrollados están "ayudando" constantemente a los subdesarrollados (con auxilios, créditos, etcétera), evitando así la cuestión medular, su *complicidad* en, y su responsabilidad por, la situación miserable de los subdesarrollados.

Nos sentimos tentados a concebir la interpasividad como un medio para eludir la interpelación ideológica. Si dejo una vela encendida por mí en la iglesia en lu-

[1] Debo esta referencia a Ishai Menuchin (Jerusalén), uno de los *refuseniks* israelíes.

gar de rezar y gastar así un tiempo que puedo dedicar a actividades más placenteras, ¿no adquiero de esta forma una distancia mínima en relación con (el reconocimiento en) la interpelación religiosa?[1] Pero ¿y si en lugar de evitar la interpelación, tal distancia la sostiene efectivamente? ¿No es el sujeto religioso ideal el que mantiene una distancia, por pequeña que sea, hacia su identidad como creyente, en lugar de identificarse plenamente con ella (lo que no puede acabar mas que en un cortocircuito psicótico. Por parafrasear a Lacan, en este caso, es "un creyente que piensa que es realmente un creyente")? Sólo en esta distancia puede tener lugar propiamente la subjetivación: lo que me hace un "sujeto humano" es el hecho mismo de que no puedo ser reducido a mi identidad simbólica, de que poseo una rica gama de rasgos idiosincrásicos. Recuérdese el breve párrafo sobre el escritor que figura en la cubierta de los libros, en el que la sucinta descripción de su vida y obra tiene siempre el suplemento de algún detalle de su vida privada: "En su tiempo libre X se entrega ávidamente a la observación de los pájaros y es un miembro activo de una sociedad de aficionados a la ópera". Es este suplemento el que subjetiva al autor, que de otro modo aparecería como una máquina monstruosa. No hay, en rigor, más que dos tipos de creyentes: los "católicos" que mantienen una distancia frente al ritual y los "protestantes" que se comprometen por completo con su creencia y, por esta misma razón, tienen que soportar una duda existencial incesante sobre quiénes son.

El americano impasible de Graham Greene muestra plenamente las paradojas de esta tensión dialéctica entre lo público y lo privado. La suerte corrida por su versión cinematográfica de 2001 es la prueba de por qué la represión sin más no funciona, de cómo lo reprimido retorna siempre. El estreno de la película estaba previsto para el otoño de 2001, pero tuvo que demorarse por los acontecimientos del 11 de septiembre. El temor más importante era probablemente que la idea central del argumento –a saber, que las explosiones terroristas que mataron a centenares de civiles vietnamitas inocentes, atribuidas a las fuerzas pro-comunistas, han sido en realidad obra de mercenarios pagados y organizados por los propios norteamericanos– supondría una idea paralela inaceptable en relación con aquellos acontecimientos del 11 de septiembre. No obstante, cuando la película se estrenó por fin a principios de 2003, en la estela del esperado ataque norteamericano a Irak, su mensaje podía considerarse más de actualidad todavía: ¿No podría revelarse la intervención "liberadora" de George Bush , como la del "americano impasible" en la película, como un catastrófico error de cálculo similar? Hasta el hecho de que el personaje inglés de la película encarne a la fatigada y decadente "vieja Europa" parecía cobrar una nueva e inesperada actualidad tras la notoria denuncia de la "vieja Europa" por Donald Rumsfeld.

---

[1] Esta idea ha sido desarollada por Robert Pfaller en *Illusionen der Anderen* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2002).

Todo ello no significa que el filme no fuera en último término un fracaso, tanto política como artísticamente. La mejor manera de situar este fracaso es considerar primero la diferencia entre la película y la novela homónima de Graham Greene de 1955. En la película, el "americano impasible", que pasa por ser un sencillo y benevolente organizador de la ayuda médica para los vietnamitas, va siendo desenmascarado gradualmente como lo que en realidad es: un implacable político realista que financia el terror de masa contra los civiles para impedir la toma del poder por los comunistas. En acusado contraste con la película, el punto principal de la novela es que el "americano impasible" *es* efectivamente un agente sencillo y benevolente que con toda sinceridad desea llevar a los vietnamitas la democracia y la libertad occidentales, aunque sus intenciones naufraguen por completo: "Nunca conocí a un hombre que tuviera mejores motivos para todas las desgracias que causó." El cambio de la novela a la película es así el cambio de la verdadera tragedia (el sujeto interviene con las mejores intenciones y da lugar a una catástrofe imprevista) al melodrama (el bueno acaba por revelarse como el peor de los malvados).

La película cuenta la historia de Fowler, un inglés en su madurez tardía, resignado, adicto al opio y corresponsal del *Times* en Saigón en 1952, que vive con Phuong, una bella joven vietnamita. Le gustaría casarse con ella pero no puede hacerlo, porque su esposa, que ya ha regresado a Inglaterra, se niega a concederle el divorcio. En el bar en que toma su café por la mañana conoce a Pyle, un joven idealista norteamericano que participa en la ayuda médica para curar enfermedades oculares. Mientras sucede todo eso, se ha constituido un movimiento de oposición de la "Tercera Vía" (ni pro-comunista ni pro-francés), al tiempo que se registra una oleada de asesinatos masivos, habitualmente atribuidos a los comunistas. Poco a poco, Fowler se va dando cuenta de la verdad que oculta Pyle, el "americano impasible": su actividad de ayuda médica no es más que una tapadera, ya que es el propio Pyle quien está detrás de la "Tercera Fuerza" y quien financia y coordina los bombardeos masivos como parte de un implacable proyecto para salvar a los vietnamitas de la victoria comunista. Al mismo tiempo, cuando se hace amigo de Fowler, Pyle se enamora de Phuong y se declara. Ésta deja a Fowler por Pyle ya que lo que desea sobre todo es la seguridad del matrimonio con un americano. En este momento, el secretario vietnamita de Fowler, un comunista encubierto que también está al día del papel de Pyle, pide a Fowler que tome partido claramente en la lucha y que invite a cenar a Pyle a un cierto restaurante en el que los comunistas se proponen darle muerte. Fowler se aviene a ello y, como resultado, Phuong regresa también a su lado.

La valentía de la película es que, en la línea de los viejos clásicos como *Wacht on the Rhine* de Lillian Hellman, pasa por encima del tabú liberal: en lucha política, uno no puede limitarse a ser un observador, tiene que tomar partido, lo que quiere decir no sólo que uno simpatice en general con uno de los lados, sino, lo que es

mucho más inquietante, que hay que estar dispuesto a ensuciarse las manos de sangre. En definitiva, nos encontramos aquí con la versión política de lo que algunos críticos católicos consideraron, horrorizados, como la lección básica de *El final de la trama* , la novela católica "capital" de Greene sobre el matrimonio y la sexualidad –la de Cristo que dice a sus discípulos: "Si me amáis, romped mis mandamientos"–. ¿Cómo interpretar entonces el extraño "final feliz" *doble*, en el que el héroe hace lo que es justo políticamente y, gracias a este mismo gesto, consigue que la mujer a quien ama vuelva con él? La reacción espontánea de un espectador "cultivado" es, por supuesto, que se trata de *kitsch* barato en su peor expresión, puesto que una obra de arte "seria" debería haber presentado la situación conflictiva del héroe como trágica, como fruto de una elección obligada: hacer lo que es justo y perder a la mujer son mutuamente excluyentes. Pero, ¿no es demasiado estrecha esta idea de "tragedia", demasiado "burguesa" (si es que este término todavía significa algo hoy)?[1]

Una de las maneras de leer el filme sería interpretar su dimensión política como el trasfondo alegórico de la dinámica del amor interpersonal: el personaje acaba por encontrarse en una situación gratificante en la que, al traicionar al americano y entregarle a los comunistas para que le maten, consigue también que vuelva junto a él la hermosa y amada vietnamita que le había dejado por el americano. Interpretada de esta manera, la película incurre efectivamente en la peor autocomplacencia oportunista. Sin embargo, ¿y si se modifica radicalmente la perspectiva, aunque se asuma plenamente esta exasperada economía patriarcal– racista de la película en relación con la dinámica amorosa, limitándose simplemente a cambiar el foco y a situarlo en la lucha política pública, en tanto que ésta es la dimensión crucial, decisiva? En lugar de interpretar (a la manera de Hollywood) el nivel público político como una simple alegoría, en el trasfondo, de lo privado como verdadero centro moral, se consideraría que la auténtica visión subyacente del filme es la afirmación de la *irrelevancia* final de lo privado. Entonces, *¿y si* en el nivel privado, el héroe "hace trampas emocionalmente? *¿Y si*, en el nivel de la autoexperiencia subjetiva, el americano es sincera e ingenuamente entusiasta? *¿Y sí*, en el nivel personal, el conflicto se establece entre el americano honesto e ingenuo y el inglés cínicamente hipócrita? *¿Y si*, como en las tragedias jansenistas de Racine, en que el bien y el mal íntimos no tienen nada que ver con el hecho de que uno esté tocado por la

[1] Además, es cierto que hoy, en 2003, no es posible dejar de sorprenderse por la mostración de la descarada reducción de la bella joven del Tercer Mundo a un simple objeto de cambio entre hombres (blancos): con la excepción, que no deja de ser ambigua, del propio final (cuando asegura al inglés que no tiene nada que perdonarle), no es nunca subjetivada, presentada como un personaje con su propia vida interior. No obstante, esta misma ausencia de subjetivación puede interpretarse también como más verdadera, como un índice de la posición subjetiva de la muchacha, una posición que no permite, precisamente, su subjetivación.

gracia, también en el caso de la película, las cualidades personales no tienen una repercusión directa en el significado político, "ético-objetivo" de los propios actos? ¿*Y si* la verdad se encuentra en el nivel político de los actos, no en el nivel de la sinceridad o hipocresía íntimas? ¿*Y si*, en este sentido, hay que rechazar por completo la famosa línea de T. S. Eliot, en *Asesinato en la catedral*, según la cual la más alta forma de traición es "hacer lo justo por una razón injusta?" Por desgracia, al caer en un retrato melodramático del americano como un malvado manipulador escondido tras una máscara benevolente, la película pierde todas esas oportunidades. La imagen que ofrece del americano no puede sino suscitar la indignación moral de los espectadores, redimiendo, en consecuencia, la traición moral del héroe considerada como un acto justificado, fundado en su indignación moral cuando ve al americano en su verdadera dimensión.

Y es aquí donde la película desperdicia su verdadera oportunidad: la de centrarse en el dilema, propiamente kierkegaardiano, de su héroe cuyo conflicto "es una prueba tal que, nótese bien, la ética es la tentación."[1] Es decir, el héroe debería haber quedado profundamente *trastornado* por la terrorífica perspectiva de "hacer lo justo por una razón injusta", es decir, por el hecho de obtener un provecho por la denuncia del americano y suscitar así la sospecha de que su difícil decisión ético-política se funda en motivos privados. En este preciso sentido, para el héroe, "la ética es la tentación". El dilema fundamental es el político (¿tendrá el valor necesario para[1] tomar partido con claridad y ayudar a aniquilar al americano?), y el nivel de la ética privada afecta a este dilema precisamente como una tentación: ¿Sucumbirá a la tentación de la virtud y se negará a traicionar al americano o se armará de fuerza para superar sus sentimientos privados y llevar a cabo el acto, *a pesar de que va a beneficiarse de él*?

---

[1] Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1983), p. 115. Ed. esp. *Temor y temblor*.

3. POLÍTICA: UN ALEGATO EN PRO DE LA REVOLUCIÓN CULTURAL

UN *YUPPIE* LEYENDO A DELEUZE

EN su admirable "*The Pedagogy of Philosophy*", Jean-Jacques Lecercle nos describe la escena de un *yuppie* en el metro de París leyendo el libro de Deleuze y Guattari *¿Qué es Filosofía?*:

> La incongruencia de la escena provoca una sonrisa –después de todo este es un libro escrito explícitamente contra los *yuppies*... La sonrisa se torna mueca al pensar que este *yuppie* que busca ilustrarse compró el libro precisamente por su título... Ya se puede ver la mirada perpleja de su cara mientras lee página tras página de la cosecha Deleuze.[1]

¿Pero, y si en lugar de tal mirada perpleja, lo que hay es entusiasmo? Entusiasmo cuando el *yuppie* lee algo sobre la imitación impersonal de los afectos, sobre la comunicación de intensidades afectivas por debajo del nivel del significado ("¡Sí, así es como diseño mis trabajos de publicidad!"), o cuando la lectura se refiere a la explosión de los límites de la subjetividad auto-contenida y al acoplamiento directo del hombre a la máquina ("¡Esto me recuerda el juguete favorito de mi hijo, el hombre de acción que puede convertirse en un coche!"), o sobre la necesidad que uno tiene de reinventarse sin tregua, abriéndose a los innumerables deseos que nos empujan hasta el límite ("¿No es este el objetivo de los videojuegos de sexo virtual con los que me ocupo ahora? ¡Ya no se trata de reproducir el contacto corporal sexual sino de hacer saltar los confines de la realidad establecida y de imaginar nuevas e inauditas formas de placeres sexuales!"). Hay, efectivamente, algunas características que justifican llamar a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío. ¿No es la tan celebrada *imitatio afecti* de Espinosa, la circulación impersonal de los afec-

[1] Jean-Jacques Lecercle, "*The Pedagogy of Philosophy*", *Radical Philosophy* 75 (enero-febrero, 1996, p. 44).

tos por encima de las personas, la verdadera lógica de la publicidad, de los videoclips y otras cosas por el estilo, en que lo que importa no es el mensaje acerca del producto sino la intensidad de los afectos y percepciones que se transmiten? Recuérdense, por añadidura, las escenas de pornografía dura en las que la propia unidad de la autoexperiencia corporal se disuelve mágicamente, de forma tal que el espectador percibe los cuerpos como una especie de aglomerados de objetos parciales vagamente coordinados. ¿No es eminentemente deleuziana esta lógica en que ya no estamos en contacto con personas que interactúan, sino con la multiplicidad de intensidades, de lugares de goce, además de con cuerpos en su condición de máquinas deseantes colectivas e impersonales?

Y, si vamos algo más allá, ¿no es la práctica del *fist-fucking* el caso ejemplar de lo que Deleuze llama la "expansión de un concepto"? El puño se dedica a un nuevo uso; la noción de penetración se amplía a la combinación de la mano con la penetración sexual, en la exploración del interior de un cuerpo. No tiene nada de sorprendente que Foucault, el Otro de Deleuze, practicara el *fisting.* ¿No es el *fist-fucking* *la* invención sexual del siglo veinte, el primer modelo de erotismo y placer postsexual? Ya no está genitalizado sino que se concentra en la penetración de la superficie, y la mano, el objeto parcial autonomizado por excelencia, asume el papel del falo. ¿Y qué decir de los juguetes "transformadores" o "animorfos", un avión o un coche que pueden transmutarse en un robot humanoide, un animal que puede cobrar forma humana o de robot? ¿No es todo esto deleuziano? No hay nada de "metafórico" aquí: no es que la forma maquínica o animal se revele como una máscara que oculta una forma humana, sino que lo que se revela es el "devenir máquina" o "devenir animal" de lo humano, el flujo de permanente trasformación. Aquí se confunde también la divisoria máquina/organismo vivo: un coche se trasmuta en un organismo humanoide/cíbor. ¿Y no es la ironía final que, para Deleuze, *el* deporte fuera el *surfing*, el deporte californiano por excelencia, si es que hay alguno? Es decir, no un deporte de autocontrol y dominio dirigido a algún tipo de objetivo, sino precisamente la práctica de planear sobre una ola y dejarse llevar por ella. Brian Massumi ha formulado claramente este atolladero, que está basado en el hecho de que el capitalismo actual ha superado ya la lógica de la normalidad totalizadora y ha adoptado la lógica del exceso errático:

> Cuanto más variado, e incluso errático, mejor. Lo establecido empieza a perder su dominio. Las regularidades empiezan a debilitarse. Esta debilitación de la normalidad es parte del capitalismo dinámico. No es una simple liberación. Es la propia forma de poder del capitalismo. Ya no es un poder disciplinario institucionalizado el que lo define todo; es el poder capitalista de producir variedad, porque el mercado se ha saturado. Si se produce variedad se produce un nicho de mercado. Las tendencias afectivas más extrañas están bien, mientras sean rentables. El capitalismo empieza a intensificar o diversificar el afecto, pero sólo para extraer una plus-

> valía. Valoriza literalmente el afecto. La lógica capitalista de producción de plusvalía empieza a adueñarse del campo relacional que es también el dominio de la ecología política, el campo ético de resistencia a la identidad y a los caminos previsibles. Es algo inquietante y confuso, porque, a mi entender, ha habido un cierto tipo de convergencia entre la dinámica del poder capitalista y la dinámica de la resistencia.[1]

Así, cuando Naomi Klein escribe que la "economía neoliberal está escorada en todos los niveles hacia la centralización, la consolidación y la homogeneización; que es una guerra que se libra contra la diversidad",[2] ¿no se está refiriendo a una figura del capitalismo cuyos días están contados? ¿No sería aplaudida por los modernizadores capitalistas contemporáneos? ¿No es la tendencia más reciente del propio *management* corporativo "diversificar, delegar el poder, tratar de movilizar la creatividad y la autoorganización locales"? ¿No es la anticentralización *el* tema del "nuevo" capitalismo digitalizado? El problema es en este punto más "inquietante y confuso" de lo que puede parecer. Como Lacan señaló en relación con la homología estructural entre la plusvalía y el plus-de-goce, ¿y si la plusvalía no se limita a "piratear" el campo relacional de afectos previamente existente? ¿Y si lo que aparece como un obstáculo es efectivamente una condición positiva de posibilidad, el elemento que dispara e impulsa la explosión de la productividad afectiva? ¿Y si, en consecuencia, lo que debe hacerse es precisamente "arrojar al niño junto con el agua sucia de la bañera" y renunciar a la noción misma de productividad afectiva errática como soporte libidinal de la actividad revolucionaria?

Más que nunca, el Capital es el "universal concreto" de nuestra época histórica. Esto significa que, si bien sigue siendo una formación particular, sobredetermina todas las formaciones alternativas, así como los estratos no económicos de la vida social. El movimiento comunista del siglo veinte surgió definiéndose a sí mismo como oponente del capitalismo, y fue derrotado por éste; el fascismo surgió como un intento de controlar los excesos del capitalismo, de construir una suerte de "capitalismo sin capitalismo." Por esta razón, es demasiado simple, reducir el capitalismo, con un talante heideggeriano, a una de las realizaciones ónticas de una actitud ontológica más fundamental de "Voluntad de Poder" y dominación tecnológica (afirmando que las alternativas frente a él permanecen prendidas en el mismo horizonte ontológico). La dominación tecnológica moderna está inextricablemente entrelazada con la forma social del Capital; sólo puede tener lugar dentro de esta

---

[1] Brian Massumi, *Navigating Movements*", en *Hope*; edición a cargo de Mary Zournazi (New York, Routledge, 2002), p. 224.

[2] Naomi Klein, *Fences and Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate* (London, Flamingo, 2002, p. 145) Ed. esp. *Vallas y ventanas: despachos desde las trincheras del debate sobre la globalización* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2002). He seguido, en general, la traducción de este texto, que comparece abundantemente después, con algunas modificaciones. (*N. del T.*)

forma, y, en la medida en que las formaciones sociales alternativas despliegan la misma actitud ontológica, esto no es más que una mera confirmación de que están mediadas, en su núcleo más íntimo, por el Capital como su universalidad concreta, como la formación particular que colorea la esfera toda de sus alternativas, es decir, que funciona como la totalidad omniabarcante que media todas las restantes formaciones particulares. Fredric Jameson ofrece una crítica concisa de las teorías de las "modernidades alternativas" que ofrece la moda reciente:

> ¿Cómo pueden entonces los ideólogos de la "modernidad" en su sentido actual apañárselas para distinguir su producto –la revolución informática y la modernidad globalizada de libre mercado– de su detestable versión anterior, sin verse envueltos ellos mismos en todos los tipos de graves cuestiones sistémicas, políticas y económicas, que hace inevitables el concepto de una posmodernidad? La respuesta es sencilla: hablar de modernidades "alternas" o "alternativas." Ahora todos conocen la fórmula: ésta significa que puede haber una modernidad para cualquiera que sea diferente del modelo estándar o hegemónico anglosajón. Sea lo que sea lo que no les gusta de este último, incluida la posición subalterna en que los deja, puede ser borrado por la aquietante noción "cultural" de que se puede configurar la propia modernidad de manera diferente, de forma tal que puede haber un tipo latinoamericano, o un tipo indio o africano, etcétera. Pero eso significa pasar por alto el otro significado fundamental de la modernidad, que es el del propio capitalismo mundial.[1]

Como Jameson sabe perfectamente, esta actitud se está expandiendo sin límites, hasta llegar a esos musulmanes que sueñan con una modernidad árabe específica llamada a superar mágicamente los aspectos destructivos del capitalismo global occidental. La importancia de la crítica llega mucho más allá del caso de la modernidad; se refiere a la limitación fundamental de la historización nominalista. El recurso a la pluralidad ("no hay una modernidad con una esencia fija, hay muchas modernidades, cada una de las cuales es irreducible a las demás...") es falso, y no porque no reconozca una única "esencia" fija de la modernidad, sino porque la multiplicación funciona como la renegación del antagonismo que es inherente a la noción de modernización como tal: la falsedad de la multiplicación reside en el hecho de que libera la noción universal de modernidad de su antagonismo, de la forma en que está inscrita en el sistema capitalista, y relega esta dimensión a la de una de sus subespecies históricas. Y, en la medida en que este antagonismo intrínseco puede ser designado como una dimensión "castradora" y, además, en la medida en que, de acuerdo con Freud, la renegación de la castración se representa como una multiplicación de las representaciones del falo (una multitud de fa-

[1] Fredric Jameson, *A singular Modernity* (London, Verso Books, 2002), p.12.

los es señal de castración, de la falta del uno), es fácil concebir tal multiplicación de las modernidades como una forma de renegación fetichista. Esta vale también para otras nociones ideológicas, especialmente, en la actualidad, para la democracia: ¿no cometen el mismo error categorial aquellos que pretenden que existe otra democracia (radical) distinta de su forma actual e ignoran en consecuencia sus vínculos con el capitalismo?

¿No es el *ciberespacio* el ejemplo extremo de lo que Jean-Pierre Dupuy, siguiendo a Ivan Illich, identifica como el círculo vicioso de la productividad capitalista, al multiplicar los propios problemas que pretende resolver?[1] Cuanto más nos aproxima el ciberespacio, permitiéndonos comunicar en "tiempo real" con cualquiera en el mundo, más nos aísla, al reducirnos a individuos que miran a la pantalla del ordenador. Por otra parte, Dupuy formula una pregunta tan ingenua como crucial: ¿Hasta qué punto la crítica justificada de la ideología, que eleva un obstáculo contingente a forma necesaria de sufrimiento ("una mujer tiene que sufrir en el parto"), no se convierte en una percepción igualmente ideológica de los propios límites de nuestra finitud (muerte, limitación de nuestro cuerpo) como límitación contingente que debe ser vencida? Aquí, una vez más, ¿no es el ciberespacio el caso paradigmático, el de su sueño gnóstico de trasformarnos en "software" o en seres virtuales capaces de romper los lazos con nuestro cuerpo natural y flotar libremente de una a otra encarnación virtual? Lo que se pierde en la visión gnóstica es el hecho de que el obstáculo para nuestra plena realización (nuestra finitud) es la condición positiva de una realización (limitada): si apartamos el obstáculo para la realización, perdemos la realización misma (o, si empleamos los términos del sentido: si prescindimos del núcleo irreducible de sinsentido, perdemos el propio sentido).

MICRO-FASCISMOS

La imagen especular invertida, o la contrapartida, de esta ambigüedad de la actitud de Deleuze ante el capitalismo es la propia ambigüedad de su teoría del fascismo, una teoría cuya visión fundamental es que el fascismo no se adueña de los sujetos en el nivel de la ideología, de los intereses, etcétera, sino que lo hace directamente en el nivel de las catexias corporales, de los gestos libidinales, etcétera. El fascismo produce un cierto ensamblaje de cuerpos, de forma que hay que luchar contra él (también) en *este* nivel, con contraestrategias impersonales. Al mismo

[1] Véase Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme eclairé* (Paris, ed. du Seuil, 2002), pp. 58-59.

tiempo, se da la oposición de lo micro –y de lo macro– molecular y de lo molar: el fascismo es una concepción negadora de la vida, una concepción de renuncia, de subordinación sacrificial a Fines Más Altos; se asienta en microestrategias impersonales, en manipulaciones de las intensidades, que actúan como negadoras de la vida. En este punto, sin embargo, las cosas se complican: ¿No es la renuncia fascista –en el mejor estilo deleuziano– una máscara engañosa, un señuelo para distraernos de la *positividad* del funcionamiento actual del fascismo, que es el del goce obsceno del superego? ¿No juega aquí, en suma, el fascismo el viejo juego hipócrita de un sacrificio falso, de la renuncia superficial al goce para engañar al gran Otro, para ocultarle el hecho de que *sí* gozamos y gozamos incluso en exceso? "Dios exige el goce permanente, como modo normal de existencia para las almas en el Orden del Mundo. Mi deber es proporcionárselo."[1] ¿No ofrecen estas palabras de Daniel Paul Schreber la mejor descripción del superego en su extrema dimensión psicótica?

La caracterización del fascismo por Deleuze es que, aunque los sujetos en su condición de individuos puedan percibir racionalmente aquello cuya prosecución es contraria a sus intereses, los atrapa precisamente en el nivel impersonal de las intensidades puras: operaciones corporales "abstractas", movimientos rítmicos colectivos libidinalmente cargados, afectos de odio y pasión que no pueden ser atribuidos a ningún individuo determinado. Así pues, es el nivel impersonal de los puros afectos lo que sostiene al fascismo, no el nivel de la realidad representada y constituida. Quizás, el ejemplo más extremo nos lo proporciona aquí *Sonrisas y Lágrimas* (*The Sound of Music*, 1965), de Robert Wise, una película antifascista, por su argumento "oficial", cuya textura de intensidades genera empero el mensaje opuesto. Es decir, si examinamos la cinta más de cerca, se hace evidente que los austriacos que resisten a la invasión nazi son presentados en realidad como buenos fascistas (que hacen gala de su arraigo en el mundo de la vida local patriarcal, que disfrutan de la estupidez de la cultura del tipismo tirolés, etcétera), mientras que el retrato cinematográfico de los nazis recuerda extrañamente los retratos nazis de los judíos, manipuladores políticos desarraigados que luchan por el poder global. La lucha contra el fascismo debe conducirse en este nivel impersonal de identidades– no sólo en el nivel de la crítica racional –horadando la economía libidinal del fascismo con otra más radical.

El Socialismo Realmente Existente es designado, con frecuencia, como un sistema que "funciona porque no funciona" (incidentalmente, ésta es también una definición, elegantemente sencilla, del síntoma freudiano): el sistema sobrevivía precisamente por las excepciones que violaban las normas explícitas (el mercado

[1] Daniel Paul Schreber, *Memoirs of my Nervous Illness* (New York, New York Review of Books, 2.000), p. 250. Ed. esp. *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios* (Madrid, Asociación Española de Neuropsiquitría, 2003).

negro, etcétera). En resumen, lo que el régimen percibía como una amenaza es lo que justamente le permitió sobrevivir, y esto es lo que explica que todas las grandes campañas contra la economía ilegal, la corrupción, el alcoholismo, y otras por el estilo, fueran otras tantas invitaciones al fracaso, ya que el sistema minaba con ellas sus propias condiciones de existencia. ¿Y no pasa los mismo con *cualquier* ideología que tenga que apoyarse también en un conjunto de reglas no escritas que violan sus normas explícitas? Hoy se evoca con frecuencia el "mercado de las ideas" (para afirmarse las nuevas ideas tienen que ponerse a prueba en la competencia, similar a la del mercado, de la discusión libre). ¿No podría decirse que este "mercado de ideas" está también necesariamente acompañado por un *mercado negro* de ideas, verdaderos enjambres de ideas renegadas, ideas obscenas sexistas y racistas (y otras ideas de naturaleza similar) en las que un edificio ideológico tiene que apoyarse para seguir siendo eficaz?

En noviembre de 2002, George Bush sufrió algunos ataques de los miembros del ala derecha de su propio partido por lo que consideraban como una posición demasiado blanda frente al Islam: como Netanyahu y otros políticos de la línea dura, le reprochaban el que repitiera el mantra de que el terrorismo no tenía nada que ver con el Islam, esa religión grande y tolerante. Como señaló una columna del *Wall Street Journal*, el verdadero enemigo de Estados Unidos no es el terrorismo sino el Islam militante. La idea de estos críticos es que hay que hacer acopio de valor y proclamar el hecho, políticamente incorrecto (aunque obvio) de que hay una fuerza profunda de violencia e intolerancia en el Islam; de que, por decirlo claramente, hay algo en el Islam que es refractario a la aceptación del orden mundial liberal-capitalista. Es aquí donde un verdadero análisis radical debería romper con la actitud liberal convencional: no, *no* debe defenderse a Bush en esta cuestión, cuya actitud no es mejor, en último término que la de Cohen, Buchanan, Pat Robertson y otros anti-islamistas. Las dos caras de esta moneda comparten la misma falacia. Es éste el trasfondo sobre el que debe enfocarse *La rabia y el orgullo*[1] de Oriana Fallaci, esta apasionada defensa de Occidente frente a la amenaza musulmana, esta afirmación inequívoca de la superioridad de Occidente, esta denigración del Islam ya no como una cultura diferente sino como barbarie (lo que supone que ni siquiera estamos inmersos en un choque de culturas, sino en un choque de nuestra cultura con la barbarie musulmana). El libro es *stricto sensu* el reverso de la tolerancia políticamente correcta: su apasionamiento es la verdad de la tolerancia exánime de lo políticamente correcto.

Recuérdese al *skinhead* inmigrante y agresivo quien, cuando es interrogado, sonríe con sarcasmo al periodista y le ofrece una perfecta explicación psicologista de

---

[1] Véase Oriana Fallaci, *The Rage and the Pride* (New York, 2002). Ed. esp. *La Rabia y el orgullo* (Madrid, La Esfera de los Libros, 2002).

sus propios infortunios (la falta de autoridad paterna y de atención materna, la crisis de valores de nuestras sociedades, etcétera), y cuyo modelo insuperable sigue siendo todavía la canción "Officer Krupke" de *West Side Story* de Leonard Bernstein. Esta figura no puede ser descartada sin más como un caso inigualable de razón cínica, como la personificación del funcionamiento de la ideología actual. Puesto que habla desde la posición de lo *explanandum*, sus observaciones denuncian también efectivamente el encubrimiento y la falsedad de la manera en que la ideología dominante y su conocimiento explican este tipo de hechos. "¡Eso es lo que usted piensa que soy, así es cómo, en sus cultos informes e intervenciones, me va a presentar y descalificar; pero como puede ver, también puedo seguirle el juego, y no me afecta para nada!" ¿No es esto un acto de denuncia del cinismo oculto en el humanismo del "comprenderlo todo" de los propios trabajadores y psicólogos sociales? ¿Y si son justamente *ellos* los verdaderos cínicos en este asunto?

Otro ejemplo de la misma tensión: en octubre de 2002, Washington D. C. estaba en plena situación de pánico porque un francotirador desconocido había matado a una docena de individuos (seleccionados al azar) en menos de dos semanas, imitando ejemplos del cine como el de *El fantasma de la libertad* de Luis Buñuel, en el que un tipo sube a lo más alto de un rascacielos parisino y mata a peatones desprevenidos. Se puede apostar a que dentro de poco habrá un videojuego que permita al jugador asumir el papel del francotirador. ¿Por qué? Aunque los actos del francotirador fueron adscritos al campo del "terrorismo", incluso con sugerencias de que Al-Qaeda podría estar detrás de todo ello, la lógica subjetiva de ese tipo de actuación es exclusiva del capitalismo tardío: un individuo psicopático solitario, asocial pero bien disciplinado y perfectamente entrenado, con un motivo de rencor contra la "sociedad". El videojuego propuesto, que se basaría en la identificación del jugador con el francotirador, articula de esta forma una característica fundamental de la subjetividad actual: la propagación del individuo solipsista "asocial." Una vez más, el excluido, el de afuera, es desenmascarado como el modelo oculto del "normal", el que está dentro.

Estos análisis deleuzianos suscitan dos conclusiones importantes, mutuamente relacionadas. La primera es la limitación que afecta a todos los intentos de socavar el dominio de cualquier edificio ideológico mediante la referencia a los hechos, es decir, haciendo públicos todos los datos ocultos. Según Deleuze, en la película *Hitler, A Film from Germany*, "la idea fuerte de Syberberg es que *ninguna información, sea la que sea, es suficiente para vencer a Hitler.* Se podrán mostrar todos los documentos, hacer oír todos los testimonios: lo que hace a la información todopoderosa... es su propia nulidad."[1] Esto nos sirve de profunda advertencia fren-

[1] Gilles Deleuze, *The Time-Image* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989), p. 268. (Tr. esp. del original francés) *La Imagen-tiempo: estudios sobre el cine 2* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2001).

te a los que, como Chomsky, apuestan precisamente por lo contrario (lo único que necesitamos es que se nos proporcionen todos los hechos). La segunda conclusión, complementaria, es que la lucha por la liberación no *es* reducible a una lucha por el "derecho a narrar", a la lucha de los grupos marginales desfavorecidos por articular libremente su posición o, como afirmó Deleuze en respuesta a una de las preguntas del entrevistador: "Me pregunta usted si las sociedades de control y comunicación podrán suscitar formas de resistencia capaces de dar alguna oportunidad al comunismo como 'organización transversal de individuos libres.' Es posible, no lo sé. Pero, de serlo, no lo será porque las minorías recuperen la palabra. Es posible que la palabra y la comunicación estén ya podridas... Crear ha sido siempre algo distinto de comunicar."[1]

No obstante, por productivo que sea este enfoque de Deleuze, parece llegado el momento de problematizarlo y, junto a él, la tendencia general de los marxistas y posmarxistas (generalmente occidentales) a apoyarse en un conjunto de indicios simplistas para explicar el triunfo del fascismo (o, en nuestros días, la crisis de la izquierda), como si el resultado hubiera podido ser totalmente diferente sólo con que la izquierda hubiera luchado contra el fascismo en el plano de la micropolítica libidinal o, en la actualidad, si la izquierda abandonara el "esencialismo de clase" y aceptara la multitud de luchas "pospolíticas" como terreno propio de su actividad. Si alguna vez ha habido un caso de arrogante estupidez intelectual de la izquierda, es éste.

Hay dos problemas en relación con la teoría del fascismo de Deleuze y Guattari. La idea de que el fascismo podría haber sido derrotado con anterioridad sólo con que la izquierda le hubiera hecho frente con su propia "política de las pasiones", una vieja idea defendida ya por Ernst Bloch y Wilhelm Reich, parece no poco ingenua. Además, lo que Deleuze propone como su visión más perspicaz estaba ya presente –aunque de distinta forma– en el marxismo más tradicional, que repitió a menudo que los fascistas desdeñan la argumentación racional y juegan con los bajos instintos irracionales del pueblo. Con carácter más general, este enfoque de Deleuze es demasiado abstracto: toda "mala" política es declarada "fascista", lo que convierte al fascismo en un contenedor global, algo que sirve para todo, un término omniabarcante para cualquier cosa que se oponga al libre flujo del Devenir. Es

> inseparable de núcleos moleculares, que pululan y saltan de un punto a otro, en interacción, antes de resonar todos juntos en el Estado nacionalsocialista. Fascismo

[1] Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Paris, Editions de Minuit, 1990). Ver la traducción española citada antes, *Conversaciones*, pp. 274 -275.

rural y fascismo de ciudad o de barrio, joven fascismo y fascismo de ex-combatiente, fascismo de izquierda y de derecha, de pareja, de familia, de escuela o de despacho...[1]

Es difícil huir de la tentación de añadir: y el fascismo del vitalismo irracionalista del propio Deleuze (en una temprana polémica, Badiou acusó efectivamente a Deleuze de ¡albergar tendencias fascistas!). Deleuze y Guattari (en especial Guattari) incurren aquí a menudo en un verdadero delirio interpretativo de generalizaciones apresuradas: en un gran arco, llevan la línea de continuidad desde el procedimiento confesional del cristianismo primitivo, pasando por la autoinvestigación de la subjetividad romántica y el tratamiento psicoanalítico (confesar los secretos de uno, los deseos perversos), hasta las confesiones forzosas de los procesos-espectáculo de Stalin (Guattari caracterizó en una ocasión a estos procesos como un ejercicio de psicoanálisis colectivo, lo que suscita la tentación de responder señalando que los procesos estalinistas eran realmente "productivos." Su objetivo real no era descubrir la verdad sino crear una nueva verdad, construirla/generarla). Es aquí, frente a este tipo de generalizaciones, donde procede evocar la lección de la idea de articulación hegemónica de Laclau: el fascismo *solamente* aparece cuando los elementos dispersos empiezan a resonar de consuno (elementos que también pueden insertarse en cadenas de articulación totalmente diferentes).[2] En este punto preciso hay que señalar también la naturaleza problemática de la simpatía de Deleuze por Wilhelm Reich: ¿No es patentemente errónea la tesis de Reich sobre la familia burguesa como célula elemental en la generación de la personalidad autoritaria (como ya demostraron los análisis de Adorno y Horkheimer en los años treinta)?

Redocracia

El aspecto "pro-capitalista" de Deleuze y Guattari ha sido plenamente desarrollado por Alexander Bard y Jan Soderqvist en su *Netocracy*,[3] un ejemplo supremo de lo que podría denominarse –no cibercomunismo– *ciberestalinismo*. La obra,

[1] Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 214). Ed. española. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia, Pre-Textos, 2004, 1.ª ed., 1988), p. 219. (Traducción de José Vázquez Pérez).

[2] Véase Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London, Verso Books, 1977). Ed. esp. *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1978.)

[3] Véase Alexander Bar y Jan Soderqvist, *Netocracy: The New Power Elite and Life after Capitalism* (London, Reuters, 2002).

que descalifica cruelmente el marxismo como anticuado, como parte de la vieja sociedad industrial, toma, sin embargo, del marxismo estalinista toda una serie de rasgos capitales, desde el determinismo económico primitivo y el evolucionismo histórico lineal (el desarrollo de las fuerzas de producción –el cambio de acento desde la industria al *management* informático– hace necesarias nuevas relaciones sociales, la sustitución del antagonismo de clase entre capitalista y proletariado por el nuevo antagonismo de clase entre *redócratas* y *consumariado*), hasta la noción extremadamente tosca de ideología (en el mejor estilo de la Ilustración más ingenua, la ideología, desde la religión tradicional al humanismo burgués, se rechaza repetidamente en tanto que instrumento de las clases dominantes y sus intelectuales a sueldo, destinados a mantener bajo control a las clases bajas). Así pues, ésta es la visión básica de la *redocracia* como una nueva forma de producción (término que es inadecuado porque, en él, la producción pierde precisamente su papel capital). Mientras que en el feudalismo la clave del poder social era la propiedad de la tierra (legitimada por la ideología religiosa) y en el capitalismo la clave del poder era la propiedad del capital (con el dinero como medida del estatus social), con la propiedad privada como categoría legal fundamental y el mercado como campo dominante del intercambio social (todo esto legitimado por la ideología humanista del Hombre como un agente libre autónomo), en la nueva *redocracia* emergente la medida del poder y del estatus social es el acceso a las piezas de información decisivas. El dinero y las posesiones materiales quedan relegados a un papel secundario. La clase dominada ya no es el proletariado sino la clase de los consumidores, el "consumariado" *(comsumtariat)*, los condenados a consumir la información preparada y manipulada por la elite *redocrática*. Este cambio en el poder genera una lógica social y una ideología enteramente nuevas. Puesto que la información circula y se transforma en todo momento, ya no hay una jerarquía estable y de larga duración sino una red de relaciones de poder que cambia sin tregua. Los individuos son "nómadas", "dividuos", que se reinventan constantemente y adoptan papeles diferentes; la propia sociedad ya no constituye un Todo jerárquico, sino una red de redes abierta.

Netocracy presenta a los grupos locales de la nueva elite de la información casi como islas de comunidades utópicas, no alienadas. Describe la existencia de la nueva "clase simbólica", para la que el estilo de vida, el acceso a la información exclusiva, y los círculos sociales importan más que el dinero (académicos de alto nivel, periodistas, diseñadores, programadores, etcétera, viven efectivamente de esta manera). El primer problema en este caso es el del *reconocimiento*: ¿Es que los *redócratas* no se preocupan *realmente* de los demás, o bien su ignorancia es fingida, una manera de afirmar su elitismo frente a otros? (Obviamente, no se preocupan del dinero, puesto que disponen de él en abundancia.) Además, ¿hasta qué punto y en qué sentido preciso están "en el poder" con independencia de su riqueza? ¿Son ple-

namente conscientes los autores de *Netocracy* de la ironía extrema de su noción de un pensamiento y uno sujetos "nómadas" en tanto que opuestos al pensamiento tradicional, jerárquico? Lo que en realidad proclaman es que los *redócratas*, la elite de hoy, están realizando el sueño de los filósofos marginales y de los artistas rechazados de ayer (desde Espinosa a Nietzsche y Deleuze). En definitiva, por formularlo de una manera todavía más directa, el pensamiento de Foucault, Deleuze y Guattari, los filósofos mejor caracterizados de la resistencia, de las posiciones marginales aplastadas por el poder hegemónico de la red, es efectivamente la ideología de la nueva clase dominante emergente.[1]

El problema de *Netocracy* es que se mueve a la vez con excesiva rapidez y con rapidez insuficiente. Como tal, comparte el error de todos los restantes intentos de esta índole que, con excesiva premura, elevan la nueva realidad a la condición de sucesora del capitalismo y otros candidatos: la sociedad postindustrial, la sociedad de la información... Frente a tentaciones así, hay que insistir en que la "sociedad de la información" sencillamente *no* es un concepto en el mismo nivel que "feudalismo" o "capitalismo." La descripción del gobierno consumado de la *redocracia* es, en consecuencia, por mucho que insistan los autores en nuevos antagonismos de clase, una utopía, un compuesto inconsistente que no puede sobrevivir ni autorreproducirse en sus propios términos. Hay demasiadas características de la nueva clase *redocrática* que sólo son sostenibles en un régimen capitalista. En eso reside la debilidad de *Netocracy*: siguiendo la lógica elemental de la mistificación ideológica, descarta como "residuos del pasado (capitalista y estatalista)" lo que son, realmente, condiciones positivas para el funcionamiento de la sociedad de la información.

El problema fundamental es el del capitalismo, el de la forma en que la *redocracia* se relaciona con el capitalismo. Por una parte, tenemos patentes, derechos de autor, etcétera; es decir, todas las modalidades diferentes en que la información misma se ofrece y vende en el mercado como "propiedad intelectual", como una mercancía cualquiera. (Y cuando los autores afirman que la verdadera elite de la

---

[1] Sin embargo, ¿fue alguna vez Hegel un filósofo del Estado frente a la serie nómada "marginal" de Espinosa-Nietzsche? Hay dos breves periodos en los que podría entrar dentro de este papel. Él mismo en su última década, y los conservadores británicos hegelianos (Bradley, et. al.), con su ridícula interpretación errónea de Hegel. Pero, ¿y las numerosas apropiaciones revolucionarias de Hegel, empezando por Bakunin? ¿Y qué decir de la llamada de Shelling a Berlín en 1840 por Federico Guillermo IV para luchar contra la influencia revolucionaria de Hegel diez años después de la muerte de éste? ¿Y qué decir sobre Nietzsche como filósofo del Estado alemán? En la Alemania de finales del siglo diecinueve fue más bien Nietzsche quien apareció como un filósofo proto-estatal frente a Hegel, por no hablar del propio Espinosa como el filósofo del partido de los hermanos de Witt en el Estado holandés. El filósofo cuya versión aguada puede funcionar efectivamente como una "filosofía del Estado" es Kant: desde los neokantianos de hace un siglo a Luc Ferry, ahora ministro de Educación en Francia, y, hasta cierto punto, a Habermas en Alemania. La razón es que Kant une idealmente el respeto a las ciencias positivas con la limitación del alcance del conocimiento científico (lo que abre el espacio para la religión y la moralidad). Y esto es exactamente lo que una ideología del Estado necesita.

red está por encima de las patentes, etcétera, porque su privilegio ya no se basa en la posesión de la información sino en la capacidad para discernir, en la masiva y abrumadora cantidad de información, el material relevante, sencillamente se equivocan: ¿Por qué no va a ser esa capacidad de discernir lo que realmente importa la capacidad para descartar el lastre irrelevante, información –quizás crucial– que puede venderse? En otras palabras, parecen olvidar la lección básica de las ciencias cognitivas actuales, es decir, que ya en el nivel más elemental de la conciencia, la información *es* la capacidad de "abstraer", de discernir los aspectos más destacados en la abigarrada multitud con que se nos bombardea sin tregua.) Por otra parte, existe la perspectiva de un intercambio de información *más allá* de las relaciones de propiedad que caracterizan al capitalismo. Este antagonismo interno se verifica en la tensión básica en el seno de la nueva clase *redocrática* entre los procapitalistas (tipo Bill Gates) y aquellos otros que abogan por una utopía poscapitalista (por lo demás, los autores están en lo cierto al subrayar que la futura "lucha de clases" se decidirá en relación con la posible alianza entre los *redócratas* poscapitalistas y el "consumariado" desfavorecido). Sin esta coalición con la *redocracia* y sin contar con su apoyo, el "consumariado" por sí mismo sólo puede articular su protesta en acciones negativas violentas, carentes de cualquier programa positivo, orientado hacia el futuro. El punto fundamental es, pues, que no hay una *redocracia* neutral: hay o bien una *redocracia* procapitalista, que forma parte ella misma del capitalismo tardío, o bien una *redocracia* poscapitalista, que es parte de una forma de producción diferente. Para complicar las cosas todavía más, esta perspectiva poscapitalista es, en sí misma, ambigua: puede significar un sistema "democrático" más abierto o puede significar también la aparición de una nueva jerarquía, una especie de neofeudalismo informático/biogenético.

Esa lucha ya está teniendo lugar. En 2001, la Microsoft Corporation anunció que estaba trabajando en Palladium, una versión radicalmente nueva de Windows, con un chip de seguridad separado que proporcionaría a los usuarios protección y control en lo referente a sus informaciones. "No hay nada que pueda salir de su PC sin su permiso." Palladium asegura , por medio de la codificación, que nadie va a escucharnos a escondidas, que todo el correo electrónico que se recibe se filtra, y que todos los mensajes que se envían sólo pueden ser abiertos con autorización del remitente, que es posible seguir la pista a quienes han tratado de abrirlos, etcétera. Es un "plan para rehacer el ordenador personal con objeto de asegurar la seguridad, la privacidad y la propiedad intelectual."[1] ¿No es esto *el* gran intento de inscribir el universo informático en la lógica capitalista de la propiedad privada? En oposición a esta tendencia figuran los intentos de desarrollar un nuevo lenguaje del ciberespacio, una alternativa a Windows, que no sólo sería de acceso libre para

[1] Véase el informe "*The Big Secret*" en *Newsweek*, 8 de julio de 2002, pp. 50-52.

todos, sino que se desarrollaría por medio de la libre interacción social (las versiones preliminares, por ejemplo, no se mantienen ocultas, en espera del momento en que el nuevo producto se revele al mercado; por el contrario, estas versiones son ya de libre circulación para provocar el "feedback" de los usuarios). El hecho de que el portal AOL apoye esta alternativa para rivalizar mejor con su competidor es muy revelador: ¿Por qué no habrían de utilizar estratégicamente este soporte las fuerzas progresistas?[1]

Golpes contra el Imperio

El capitalismo global actual ya no puede combinarse con la representación democrática: las decisiones económicas capitales de organismos como el Fondo Monetario Internacional (FMI) o la Organización Mundial del Comercio (OMC) no están legitimadas por proceso democrático alguno y esta falta de representación democrática es estructural, no empírica. Por esta razón, la exigencia de una democracia (representativa) global capaz de someter al FMI y a la OMC, y a otras organizaciones, a cierto tipo de control democrático (acogida en Alemania por Habermas, Beck, Lafontaine y otros) es ilusoria. ¿Cabe imaginar realmente una votación mundial para elegir al consejo de administración del FMI? En este caso

[1] Hay más de una historia que contar acerca de Bill Gates. Primero está la historia de su éxito norteamericano: un joven que pone en pie una empresa en su garaje hace menos de un cuarto de siglo, apelando a créditos ridículamente pequeños de sus amigos y familiares y que es ahora el hombre más rico del mundo; la última prueba de las infinitas oportunidades de EEUU, el sueño americano en su máxima expresión. Está después la historia de Bill Gates como el malvado monopolista, el amo ominoso con esa extraña sonrisa que hemos aprendido a odiar; el reverso del sueño americano, una de las figuras ideales de la paranoia norteamericana. A pesar de su actitud aparentemente anticapitalista, esta segunda historia no es menos ideológica que la primera. Y está sostenida por otro mito: el de la libertad americana, la del luchador por la libertad que destruye las malas Instituciones (desde los periodistas del Watergate a Noam Chomsky). En definitiva, lo que estas dos historias tienen en común es la personificación fetichizada de las luchas sociales: la creencia en el papel capital del individuo heroico. Por último, está el Bill Gates del "capitalismo sin fricciones", el emblema de una sociedad postindustrial en que damos testimonio del "fin del trabajo", en que el "software" se está imponiendo al "hardware" y el joven trabajador infatigable al alto directivo bien trajeado. En la nueva sede central de la compañía hay una escasa disciplina externa: (ex) piratas informáticos, que dominan el escenario, trabajan durante muchísimas horas y beben libremente en los praderíos que la rodean. ¿Cómo se relacionan esas historias? Para proporcionar una descripción completa, habría que añadir una *cuarta* historia, que suplementa a la tercera (la del "capitalismo sin fricciones") de la misma manera que la ominosa figura de Gates-el-monopolista-malvado suplementa a la figura del muchacho de la puerta de al lado que triunfa y se convierte en el hombre más rico del mundo: el relato (marxista) de los antagonismos inherentes al capitalismo y de sus potenciales de destrucción.

estamos tratando de algo que va mucho más allá de la queja habitual de que la democracia parlamentaria es "formal": aquí hasta la forma está ausente.

Imperio[1] de Hardt y Negri trata de buscar una solución para superara este atolladero. Su apuesta es repetir a Marx. Para Marx, el capitalismo corporativo altamente organizado era ya una forma de socialismo dentro del capitalismo (una especie de socialización del capitalismo, en la que los propietarios ausentes se convierten en superfluos), de tal modo que bastaría con suprimir la cabeza nominal para conseguir el socialismo. De forma idéntica, Hardt y Negri ven el mismo potencial en el papel hegemónico emergente del trabajo inmaterial. Hoy, el trabajo inmaterial es "hegemónico" en el sentido preciso en que Marx proclamó que, en el capitalismo del siglo diecinueve, la gran producción industrial era hegemónica en tanto que color específico que da su tono a la totalidad, no en un sentido cuantitativo, sino porque desempeña el papel estructural primordial, emblemático. Todo esto, en consecuencia, lejos de suponer una amenaza mortal para la democracia (como los críticos culturales conservadores quieren hacernos creer), abre una oportunidad única a la "democracia absoluta" ¿Por qué?

En la producción inmaterial, los productos ya no son objetos materiales, sino que constituyen por sí mismos nuevas relaciones (interpersonales) sociales. Ya Marx subrayó que la producción material es siempre, también, la (re)producción de las relaciones sociales en que se desarrolla; pero en el capitalismo actual la producción de relaciones sociales es la finalidad/objetivo de la producción. La apuesta de Hardt y Negri es que esta producción inmaterial, directamente socializada, no sólo hace a los propietarios crecientemente superfluos (¿quién los necesita cuando la producción es directamente social, formalmente y en cuanto a su contenido?), y los productores controlan también la regulación del espacio social, puesto que las relaciones sociales (políticas) *son* la materia de su trabajo. De esta manera está abierto el camino de la "democracia absoluta" para la regulación directa por parte de los productores de sus relaciones sociales sin pasar siquiera por el desvío de la representación democrática.

El problema aquí es, como mínimo, triple. Primero, ¿puede interpretarse realmente este movimiento hacia el papel hegemónico del trabajo inmaterial como el movimiento desde la producción hacia la comunicación, a la interacción social (es decir, en términos aristotélicos, de la *techné* como *poiesis* a la *praxis*)? ¿Indica realmente una superación de la distinción de Hannah Arendt entre la producción y la *vita activa*, o de la diferenciación habermasiana entre razón instrumental y razón comunicativa? Segundo, ¿en qué forma afecta esta "politización" de la producción, en que ésta produce directamente (nuevas) relaciones sociales, a la propia noción

[1] Michel Hardt y Toni Negri, *Empire* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2000). Ed. esp. *Imperio* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2005).

de política? ¿Sigue siendo tal "administración del pueblo" (subordinada a la lógica del beneficio) todavía política, o es la especie más radical de despolitización, la entrada en la "pospolítica"? Y por último, aunque no en importancia, ¿no es necesariamente la democracia, en relación con su propia idea, no absoluta? No hay democracia sin un elitismo oculto, presupuesto. La democracia es, por definición, no "global"; tiene que basarse en valores o verdades que no pueden seleccionarse "democráticamente." En la democracia se puede luchar por la verdad, pero no decidir lo que *es* la verdad. Como Claude Lefort y otros han demostrado sobradamente, la democracia no es nunca simplemente representativa en el sentido de re-presentar (expresar) de manera adecuada un conjunto preexistente de intereses, y opiniones, y otras realidades de este tenor, puesto que estos intereses y opiniones se constituyen solamente mediante esa representación. En otras palabras, la articulación democrática de un interés es siempre, en cierto grado, performativa: el pueblo establece, por medio de sus representantes democráticos, cuáles con sus intereses y opiniones. Como Hegel sabía ya, la "democracia absoluta" sólo puede actualizarse bajo la forma de su "oposición por determinación", como *terror*. Tenemos, pues, que elegir en este punto: ¿Aceptamos la imperfección estructural, no sólo accidental, de la democracia, o asumimos también su dimensión terrorista?

El eslogan de Hardt y Negri –la multitud como lugar de resistencia contra el Imperio– abre una nueva serie de problemas, entre los cuales el principal es el de en qué nivel funciona una multitud: lo que un campo determinado de multitudes excluye, lo que tiene que excluir para funcionar. Hay siempre, por tanto, un exceso no múltiple sobre las multitudes. Considérese la política de la identidad multiculturalista. Sí, una multitud floreciente de identidades – religiosas, étnicas, sexuales y culturales – que se afirman frente al espectro del anticuado "esencialismo y reduccionismo de clase." Sin embargo, hace mucho que algunos observadores pusieron de manifiesto que en el mantra de "clase, género, raza" queda fuera la "clase", nunca tematizada adecuadamente. Otro ejemplo de tal homogeneización de las multitudes es el propio capital: el capitalismo en principio es multiplicidad (un capital enteramente monopolista es un sinsentido conceptual); pero, precisamente como tal, necesita un medio universal en el que pueda expandirse su multitud, el medio de un mercado legalmente regulado en el que se respetan los contratos y se sanciona su ruptura, etcétera. En lo que me atrevería a llamar un verdadero movimiento dialéctico, Ernesto Laclau señala que "sólo cuando (el) proceso de centralización [en la modernidad temprana] avanzó más allá de un cierto punto, fue posible que pudiera emerger algo similar a una multitud unitaria, a través de la transferencia de soberanía del rey al pueblo."[1] En otras palabras, no es posible limitarse a oponer sencillamente la multitud inmanente subversiva al poder tras-

[1] Ernesto Laclau, "*Can immanence explain social Struggles?*" Manuscrito no publicado.

cendente de un Estado centralizado: fue el propio establecimiento de un poder estatal centralizado durante los siglos diecisiete y dieciocho lo que creó el espacio para la aparición en primer plano de la multitud política moderna.

En consecuencia, para responder a una pregunta elemental, la de qué sería una "multitud en el poder" (no sólo en la resistencia), y cómo *funcionaría*, Hardt y Negri distinguen dos caminos de oposición al Imperio capitalista global: la defensa "proteccionista" del regreso a un Estado nación fuerte y el desarrollo de formas de multitud todavía más flexibles. Sobre esta base, en el análisis del encuentro anticapitalista de Porto Alegre, Hardt acentúa la nueva lógica del espacio político que opera aquí. Ya no se trata de la vieja lógica binaria "nosotros contra ellos" con la apelación leninista a una línea de partido singular y firme, sino de la coexistencia de una multitud de actores y posiciones políticas que son incompatibles entre sí en lo referente a sus preferencias y programas ideológicos (desde los agricultores "conservadores" y los ecologistas preocupados por el destino del patrimonio y de las tradiciones locales, hasta los grupos y agentes defensores de los derechos humanos que se movilizan por los intereses de los emigrantes, que abogan por la movilidad global). Es, efectivamente, la oposición actual al capitalismo global la que parece proporcionar una especie de imagen especular negativa en relación con la visión de Deleuze acerca de la naturaleza intrínsecamente antagónica de la dinámica capitalista (una poderosa máquina de desterritorialización que genera nuevos modos de territorialización): la resistencia actual al capitalismo reproduce el mismo antagonismo. Las llamadas a la defensa de identidades particulares (culturales, étnicas) amenazadas por la dinámica global, coexiste con las demandas de mayor movilidad global (frente a las nuevas barreras impuestas por el capitalismo, que afectan, sobre todo, a la libertad de movimiento de los individuos). ¿Es cierto, entonces, que estas tendencias (estas *lignes de fuite*, como habría dicho Deleuze) pueden coexistir de una manera no antagónica, como partes de la misma red global de resistencia? Nos sentimos tentados de responder a esta pretensión aplicándole la idea de Laclau de la cadena de equivalencias: por supuesto, esta lógica de las multitudes funciona, porque sigue tratándose de *resistencia*. Pero ¿qué va a pasar cuando –si éste es realmente el deseo y la voluntad de estos movimientos– "tomemos el poder"? ¿Cómo sería la "multitud en el poder"?

En los últimos años del decadente Socialismo Realmente Existente hubo una constelación similar: la coexistencia no antagónica, en el campo de la oposición, de una multitud de tendencias político-ideológicas, desde los grupos liberales defensores de los derechos humanos a los grupos "liberales" de inspiración económica, los grupos religiosos conservadores y las demandas de los trabajadores de izquierda. Esta multitud funcionó bien mientras estuvo unida en la oposición a "ellos", la hegemonía del Partido. Una vez que se encontraron en el poder, el juego había terminado. Otro caso de multitud actuante es la muchedumbre que dio

lugar al regreso al poder de Hugo Chávez en Venezuela. Pero, ¿podemos olvidar el hecho obvio de que Chávez opera como un *caudillo* latinoamericano, el Líder único cuya función es resolver mágicamente los intereses en conflicto de los que le apoyan? La "multitud en el poder" se actualiza así necesariamente en forma de un líder autoritario cuyo carisma puede servir de "significante vacío" capaz de contener la multitud de intereses (eso fue ya Perón, un patriota militarista para el ejército, un devoto cristiano para la iglesia, un defensor de los pobres contra la oligarquía en nombre de los trabajadores, etcétera). El ejemplo preferido de los partidarios (y de los activistas) del nuevo y disperso contrapoder de la multitud es, por supuesto, el movimiento zapatista en Chiapas, México. Ésta es la descripción que hace Naomi Klein sobre cómo opera el subcomandante Marcos, su figura más destacada:

> Lo que significa que no haya un comandante gritando órdenes, sino un subcomandante, un conducto para la voluntad de los consejos. Sus primeras palabras, bajo la piel de su nueva persona, fueron: "A través de mí habla la voluntad del Ejército Zapatista de Liberación nacional". Para minimizarse aún más, Marcos dice a los que le buscan que él no es un líder, sino que su pasamontañas negro es un espejo que refleja las luchas de todos, que es zapatista todo aquel que en cualquier parte lucha contra la injusticia, que "Nosotros somos tú". Es célebre lo que le dijo a un periodista: "Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel... una mujer sola en el metro a las diez de la noche, un campesino sin tierra, un miembro de una banda en los barrios pobres... Mientras tanto, el propio Marcos –el supuesto no yo, el conductor, el espejo– escribe en un tono tan personal como poético, tan completa e inequívocamente suyo..."[1]

Está claro que una estructura así sólo puede funcionar como el sombrío doble ético-poiético de la estructura positiva de poder estatal existente. No es extraño que Marcos no pueda mostrar su cara; no es extraño que su idea sea la de arrojar su máscara y desaparecer en el anonimato si el movimiento logra alcanzar sus fines, cuando los alcance. Si los zapatistas consiguieran efectivamente alcanzar el poder, declaraciones como "A través de mí habla la voluntad de..." adquirirían inmediatamente una dimensión mucho más ominosa. Su modestia aparente se revelaría como arrogancia extrema, como la presunción de un individuo particular cuya subjetividad sirve de medio directo de expresión a la voluntad universal. Todavía recordamos que frases como "¡No soy nada en mí mismo, toda mi fuerza sois vosotros, no soy más que la expresión de vuestra voluntad!" fueron el cliché estándar de los líderes "totalitarios", que también sabían muy bien cómo manipular

[1] Naomi Klein, *Fences and Windows*, *op. cit*, pp. 211-212. Ed. esp. cit., pp. 219-220.

sus oscuras implicaciones. "¡...así pues, cualquiera que me ataque personalmente está atacando efectivamente a todos vosotros, a todo el pueblo, a vuestro amor por la libertad y la justicia!" Cuanto mayor sea el potencial poético de Marcos en la oposición, como voz crítica de la protesta *virtual*, mayor sería el terror que ejercería Marcos como líder *real*. En cuanto a los efectos políticos del movimiento zapatista, hay que advertir la ironía final en este punto: cuando Klein considera como principal consecución política zapatista que este movimiento "ha contribuido al derrocamiento del corrupto reinado de setenta y un años del Partido Revolucionario Institucional",[1] esto equivale a que, con la ayuda del zapatismo, México instauró el primer gobierno posrevolucionario, un gobierno que cortó los últimos vínculos con la herencia histórica de Zapata y apoyó plenamente la integración del país en el Nuevo Orden Mundial neoliberal (no es de extrañar que los dos presidentes, Fox, ex patrón de la rama mexicana de Coca Cola, y Bush, sean amigos personales).

Pero ¿no han desarrollado efectivamente los zapatistas al menos un mínimo programa político positivo, el de la autodeterminación local, el de instalarse donde el poder político había fracasado y el permitir al pueblo la constitución de nuevos espacios de democracia comunitaria local? "Lo que diferencia a los zapatistas de las guerrillas marxistas insurgentes habituales es que su objetivo no es hacerse con el control, sino crear, y apoderarse de, espacios autónomos en los que puedan florecer la 'democracia, la libertad y la justicia'... Marcos está convencido de que esos espacios libres, nacidos de la reclamación de la tierra, la agricultura comunal y la resistencia a la privatización, acabarán creando contrapoderes al Estado por el mero hecho de existir como alternativas."[2] Sin embargo, volvemos a encontrar aquí la misma ambigüedad: ¿Son esos espacios autónomos gérmenes de la organización-por-venir de toda la sociedad o nada más que fenómenos que surgen en las grietas y vacíos del orden social? La formulación de Marcos de que los zapatistas no están interesados en la Revolución, sino más bien en "una revolución que haga posible la revolución" es profundamente verdadera, pero no menos profundamente ambigua. ¿Significa esto que los zapatistas son una "revolución cultural" que establece el fundamento para la revolución política real (lo que –remontándonos a los años sesenta– Marcuse denominó "la libertad como condición de la liberación") *o* significa que deben mantenerse sencillamente como un "lugar de resistencia", un correctivo del poder estatal existente (no sólo sin el objetivo de sustituirlo, sino también sin el objetivo de organizar las condiciones que hagan desaparecer este poder)?

Cuando Marcos enumera a todos aquellos que están cubiertos por el significante "zapatista", todos aquellos a los que la globalización neoliberal ha hecho invisi-

---

[1] Naomi Klein, *op.cit.*, p. 214. Ed. esp. cit., p. 221.

[2] Klein, *op. cit.*, p. 228. Ed. esp. p. 225.

bles, sus excluidos ("indígenas, jóvenes, mujeres, homosexuales, lesbianas, gente de color, inmigrantes, trabajadores, campesinos..."), esto suena efectivamente a la "cadena de equivalencias" de Laclau. Pero con el matiz de que esta cadena se refiere a un significante central privilegiado, el del capitalismo neoliberal global. Así, cuando la propia Klein tiene que señalar que el movimiento zapatista es "profundamente consciente del poder de las palabras y de los símbolos",[1] cuando Marcos proclama que las *palabras* son sus armas, no debemos ni afirmar jubilosamente que nos encontramos ante una "política del significante" verdaderamente posmoderna ni tampoco caer en humoradas cínicas sobre lo versados que están los zapatistas en la movilización del poder fetichizante del logos (es el enfoque del *best seller* de Naomi Klein). Mejor sería reflexionar sobre cómo el uso de este Significante Amo mítico-poético afecta al impacto político real del movimiento. Si los defensores de los zapatistas replicaran aquí que, en este caso, el Significante Amo central no es una fuerza de totalización/homogeneización sino tan sólo una especie de contenedor vacío, una designación que mantiene abierto el espacio para el crecimiento de la pluralidad irreducible, debería añadirse a lo anterior que así es cómo los Significantes Amo han funcionado ya en el fascismo y el populismo, en los que la referencia a un líder carismático sirve para neutralizar la multitud inconsistente de referencias ideológicas.

La respuesta de los partidarios de Negri y Hardt a esta crítica es, por supuesto, que sigue percibiendo la nueva situación desde dentro de la antigua estructura. En la sociedad de la información contemporánea, la cuestión de "tomar el poder" es cada vez más irrelevante puesto que ya no hay ningún organismo central de Poder que desempeñe un papel decisivo de facto; el poder mismo es cambiante, descentrado, "proteico..." Es posible, pues, que hoy, en la época del *homo sacer*, una de las opciones sea la de seguir la pista a la corriente de los colectivos auto-organizados en sectores que están al margen de la ley.[2] Recuérdese la vida en las favelas de las megalópolis latinoamericanas: ¿No son, en algún sentido, los primeros "territorios liberados", las células de las futuras sociedades auto-organizadas? ¿No son algunas instituciones como las cocinas comunitarias un modelo de la vida local comunal "socializada"? (Y, quizá, desde este punto de vista, se haga posible enfocar, de forma nueva, la "política de las drogas." ¿Ha sido realmente un accidente que, siempre que ha aparecido un fuerte movimiento colectivo autónomo protagonizado por los que están efectivamente al margen de la ley, haya sido corrompi-

---

[1] Klein, *op. cit.*, p. 213. Ed. esp. p. 220.

[2] Quizá el mayor monumento literario a tal tipo de utopía procede de una fuente inesperada: *La guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa, la novela sobre Canudos, una comunidad fuera de la ley en las profundidades de Brasil que era un lugar para prostitutas, chiflados, mendigos, bandidos, y los pobres más miserables. Canudos, guiado por un profeta apocalíptico, era un espacio utópico sin moneda, propiedades, impuestos ni matrimonio. En 1987, fue destruido por las fuerzas militares del gobierno brasileño.

do muy pronto por las drogas duras, desde los ghettos afroamericanos después de las rebeliones de los años sesenta y las ciudades italianas de los setenta tras las agitaciones obreras hasta las favelas de hoy? Y lo mismo vale incluso para la Polonia de después del golpe de Jaruzelski en 1980. De forma brusca y repentina, las drogas se convertían en algo de lo que se podía disponer fácilmente, junto a la pornografía, el alcohol y los manuales de sabiduría oriental, con el objetivo de arruinar la sociedad civil auto-organizada. Los del poder sabían perfectamente cuándo hacer uso de las drogas como armas frente a una resistencia autónoma.)

Sin embargo, ¿qué pasa con la compleja red material, legal e institucional, y otras condiciones, que debe ser mantenida para que pueda funcionar la "multitud" en la época de la informatización? Naomi Klein escribe "El descentralizar el poder no significa prescindir de criterios nacionales e internacionales bien definidos –ni de una financiación equitativa y estable– en relación con la asistencia sanitaria, la educación, el acceso a la vivienda y la protección del medio ambiente. Pero sí significa que el mantra de la izquierda necesita desplazarse del "incrementar la financiación" al "dar poder a las bases"[1] No es de extrañar que, en una especie de sesgo irónico propio de la "astucia de la razón", Hardt y Negri terminen su *Imperio* con un programa político positivo mínimo que incluye tres puntos: la demanda de ciudadanía global (de forma que se reconozca la movilidad de la fuerza de trabajo bajo las presentes condiciones capitalistas); el derecho a un salario social (una renta mínima garantizada para todos); el derecho a la reapropiación (de manera que los medios de producción más importantes, especialmente los de los nuevos medios informáticos, pasen a ser de propiedad social). La ironía en este caso no es sólo el contenido de estas exigencias (con las que, en abstracto, cualquier liberal radical o un socialdemócrata estarían de acuerdo), sino su propia forma *–derechos, reivindicaciones–* que inesperadamente nos hace regresar al cuadro contra el que su libro ha estado luchando desde el principio: los agentes políticos aparecen de forma repentina como sujetos de derechos universales, que exigen su realización (¿A quién, *si no es a alguna forma universal de poder estatal legal?*). *En definitiva, pasamos* (en términos psicoanalíticos) del esquizo nómada ajeno a la Ley al sujeto histérico que trata de provocar al Amo bombardeándole con peticiones imposibles. Brian Massumi escribe:

> [La] manera en que un concepto como la esperanza puede hacerse útil es cuando *no* está conectado con un triunfo esperado –cuando empieza a ser algo diferente del optimismo– porque cuando, desde el momento presente, se empieza a tratar de pensar, más allá de él, hacia el futuro, no hay realmente mucho lugar para la esperanza. Globalmente, se trata de un asunto que induce al pesimismo, con las de-

[1] Klein, *op. cit.*, p. 223. Ed. esp. cit.

sigualdades económicas creciendo en muchas regiones, con los efectos globales del deterioro medioambiental dejando sentir ya su presencia, con conflictos entre los pueblos y las naciones que, claramente, se hacen cada vez más insolubles y conducen a desplazamientos masivos de trabajadores y refugiados... y dan la impresión de un desorden tan grande que puede llegar a ser paralizante... Por otra parte, si la esperanza se separa de los conceptos de optimismo y pesimismo, de una proyección desiderativa de éxitos o incluso de cierto tipo de cálculo racional de las posibilidades, en ese momento, a mi parecer, empieza a ser interesante porque se sitúa en el *presente.*[1]

Hay que tener muy presente la ambigüedad radical de esta posición: la suspensión de la dimensión teleológica, la inmersión en el "ahora", el hecho de que el proceso de liberación mismo tiene que poner en práctica la libertad, todo esto sigue teñido por la sospecha de que el poner el foco en el "ahora" constituye una desesperada retirada estratégica ante la falta de esperanza de cualquier enfoque basado en una "cartografía cognitiva" más global de la situación.

SOBRE LA ACTUALIDAD PERMANENTE PARA LA CULTURA POLÍTICA REVOLUCIONARIA DEL ESLOGAN DEL PRESIDENTE MAO ZE DONG "VIVA LA GRAN REVOLUCIÓN CULTURAL PROLETARIA"

Un proceso revolucionario no es una actividad estratégica bien planificada que impida una plena inmersión en el Ahora en nombre de consideraciones sobre las consecuencias a largo plazo. Muy al contrario, la suspensión de todas las consideraciones estratégicas basada en la esperanza de un futuro mejor, la actitud de *on ataque, et puis on le verra* (Lenin se refirió con frecuencia a este eslogan de Napoleón), es una parte capital de cualquier proceso revolucionario. Recuérdese la representación escénica del "Asalto al Palacio de Invierno" en Petrogrado, en el tercer aniversario de la Revolución de Octubre (7 de noviembre de 1920).[2] Miles de trabajadores, soldados, intelectuales y artistas daban vueltas en torno al reloj, y se ali-

[1] Brian Massumi, en *Hope*, *op. cit.*, p. 211.

[2] Este acontecimiento (dirigido por Nikolai Evreinov, quien en 1925 emigró a Francia) movilizó a 8.000 participantes directos y tuvo una audiencia de 1.000.000 (una cuarta parte de la población de la ciudad, a pesar de la fuerte lluvia). La idea de fondo fue formulada por Anatoli Lunacharsky, el comisario del pueblo para la cultura, en la primavera de 1920: "Para que las masas puedan adquirir un sentido de sí mismas tienen que manifestarse externamente, y esto sólo es posible cuando, en palabras de Robespierre, se convierten en un espectáculo para ellas mismas" (citado en Richard Taylor, *October* [London: BFI, 2002]).

mentaban de *kasha* (unas gachas insípidas), té y manzanas heladas, mientras preparaban la representación en el mismo sitio en que el "acontecimiento tuvo lugar realmente" tres años antes. Su trabajo estaba coordinado por oficiales del ejército y por artistas de vanguardia, músicos y directores escénicos, desde Malevich a Meyerhold. Aunque se trataba de una actuación teatral y no de la "realidad," los soldados y los marineros se representaban a sí mismos, porque, aunque muchos de ellos no habían participado en el *acontecimiento* de 1917, estaban implicados en ese momento en las furiosas batallas reales de la Guerra Civil que se estaban desarrollando a las puertas de Petrogrado, una ciudad sitiada y sometida a una grave penuria de alimentos. Un contemporáneo comentó sobre la representación: "el historiador del futuro registrará que, en medio de una de las más sangrientas y más brutales revoluciones de la historia, toda Rusia estaba representando una obra de teatro."[1] Y el teórico del formalismo Viktor Shklovski señaló que "aquí está teniendo lugar cierto tipo de proceso elemental en que la fábrica viva de la vida se está transformando en lo teatral."[2] Todos recordamos las infames paradas autocelebratorias del Primero de Mayo que eran uno de los supremos signos de reconocimiento de los regímenes estalinistas. Si se tiene necesidad de pruebas para demostrar que el leninismo funcionaba de manera completamente diferente, ¿no constituyen estas representaciones la máxima prueba de que la Revolución de Octubre fue definitivamente *no* un simple *coup d'état* a cargo del pequeño grupo de bolcheviques sino un acontecimiento que desató un tremendo potencial emancipatorio? ¿No muestra la representación del "Asalto al Palacio de Invierno" la fuerza de una fiesta sagrada (pagana), del acto mágico de fundar una nueva comunidad? Es *aquí* donde Heidegger debería haber mirado cuando escribió sobre la fundación de un Estado como el acontecimiento de la verdad (y no a los rituales nazis); es, quizá, *aquí* donde se produjo el único "retorno de lo sagrado" verdaderamente significativo. Es aquí, en definitiva, donde habría que mirar para la realización del *Gesamtkunstwerk* (obra de arte total) de Wagner, de lo que pretendía con la designación de su *Parsifal* como *Bühnenweihfestspiel*, festival de arte sagrado: si alguna vez se ha dado esto fue, pues, en el Petrogrado de 1919 (mucho más que en la Grecia antigua), en que "el pueblo mismo, en íntima conexión con su historia, se encuentra espejado en la obra de arte, se hace consciente de sí en ella y, en el espacio de pocas horas, devora extasiado, por así decirlo, su propia esencia". Esta estetización en que el pueblo "se representa a sí mismo" casi literalmente, no cae, desde luego, dentro de la acusación benjaminiana de una "estetización de la política" ligada al fascismo. En lugar de abandonar esta estetización a la derecha política, en lugar de la huida sin

[1] Citado por Susan Back-Morss, *Dreamworld and Catastrophe* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2001), p. 144. Ed. esp. *Mundo soñado y catástrofe*. Tres Cantos (Madrid, Akal, 2004).

[2] Citado por Buck-Morss, *op. cit.*, p. 144.

contemplaciones de cualquier espectáculo político de masa en tanto que "proto-fascista", habría que percibir, en esa mínima, puramente formal, diferenciación del pueblo con respecto a sí mismo, el único caso de una "vida real" no diferenciada del arte más que por un hiato formal, invisible. El propio hecho de que, en los documentales históricos, las tomas cinematográficas de esta reconstrucción (así como las de *Octubre* de Eisenstein de 1927) del asalto al Palacio de Invierno se presenten a menudo como documentales históricos debe interpretarse como una indicación de esta identidad más profunda del pueblo que se representa a sí mismo.

La escena cinematográfica arquetípica de Eisenstein, que transmite la orgía exuberante de la violencia revolucionaria destructiva (lo que el mismo Eisenstein denominó una "verdadera bacanal de destrucción"), corresponde a la misma serie. Cuando, en *Octubre*, los revolucionarios victoriosos penetran en las bodegas del Palacio de Invierno, se entregan a la verdadera orgía extática de romper miles de las valiosas botellas de vino que albergaban. En *Bezhin Meadow*, los Pioneros del lugar se abren paso hacia la iglesia y la desacralizan, roban sus reliquias, se pelean por un icono, se prueban con actitud sacrílega vestiduras religiosas y se ríen heréticamente de las imágenes. En esta suspensión de una actividad instrumental orientada a fines, nos encontramos efectivamente ante una especie de "gasto improductivo" en el sentido de Bataille. El deseo piadoso de privar a la revolución de este exceso es simplemente el deseo de tener una revolución sin revolución. Sin embargo, ese "gasto improductivo" no lo es todo. En una revolución auténtica, tal exhibición de lo que Hegel hubiera denominado "negatividad abstracta," se limita a hacer borrón y cuenta nueva para preparar el segundo acto: la imposición de un Nuevo Orden.

Lo que todo ello quiere decir es que, en un verdadero acto político radical, la oposición entre un gesto destructivo "loco" y una decisión política estratégica desaparece momentáneamente. Por eso constituye una equivocación política y económica oponer los actos políticos estratégicos, por peligrosos que puedan ser, a los gestos "suicidas" radicales a lo Antígona, gestos de pura insistencia ética autodestructiva, sin ninguna finalidad política aparente. La cuestión no es simplemente que, una vez que estamos comprometidos a fondo en un proyecto político, nos mostremos dispuestos a arriesgarlo todo por él, sino, para ser más precisos, que sólo un gesto "imposible" de puro gasto puede cambiar las propias coordenadas de lo que es estratégicamente posible dentro de una constelación histórica. Otra expresión de este exceso es una característica inesperada de cualquier estallido de una rebelilón. Hace algunos años, hubo una revuelta de refugiados cubanos detenidos en la base de Guantánamo, cuya causa directa fue que un grupo de ellos recibía un zumo de naranja de peor calidad que el de otro grupo. Este mismo carácter tan trivial de lo que desencadenó el violento alzamiento es indicativo: no una enorme injusticia con sufrimientos en gran escala, sino una mínima diferencia ridícu-

la, especialmente para personas procedentes de Cuba, un país con una grave penuria de alimentos. ¿No aclara esto que la causa que desencadena inmediatamente una rebelión es, por definición, trivial, una seudocausa que indica que de lo que se trata es de la relación con el Otro?

De acuerdo con la periodización estándar de la izquierda (que Trostky propuso por primera vez), el "Termidor" de la Revolución de Octubre se produjo a mediados de los años veinte, es decir cuando Trostky perdió el poder, cuando el impulso revolucionario se convirtió en el dominio de la nueva *nomenklatura* vinculada a la construcción del "socialismo en un sólo país." Frente a esto, pueden oponerse dos alternativas: la propuesta (sostenida por Alain Badiou y Sylvain Lazarus en Francia) de que la secuencia revolucionara auténtica terminó precisamente en 1917, cuando los bolcheviques asumieron el poder del Estado y en consecuencia empezaron a funcionar como un partido de *Estado*, o la propuesta (articulada y defendida en detalle por Sheila Fitzpatrick) de que la colectivización y la rápida industrialización de finales de los años veinte eran una parte de la dinámica inherente a la Revolución de Octubre, de tal forma que el periodo revolucionario sólo acabó realmente en 1937; es decir, el verdadero "Termidor" se produjo cuando se puso fin a las grandes purgas para impedir el completo "suicidio del partido," como la han llamado Getty y Naumov[1] y la *nomenklatura* partidista se estabilizó como una "nueva clase". Y, efectivamente, sólo durante los terribles acontecimientos de 1928-1933 puede hablarse de una auténtica transformación radical en el propio cuerpo de la sociedad rusa. En los años 1917-1921, tan difíciles como entusiastas, toda la sociedad se encontró en un estado de emergencia; el periodo de la Nueva Política Económica (NEP) supuso un paso atrás, una consolidación del poder del Estado soviético que dejaba intacta en lo esencial la textura del cuerpo social (la gran mayoría de campesinos, artesanos, intelectuales, etcétera). Fue la gran sacudida de 1928 la que se propuso, directa y brutalmente, el cambio en la propia composición del cuerpo social, liquidando a los campesinos como una clase de propietarios individuales y sustituyendo a la antigua *intelligentsia* (profesores, médicos, científicos, ingenieros) por una nueva. Como señala Sheila Fitzpatrick en términos muy plásticos, si un visitante que abandonó Moscú en 1914 hubiera regresado en 1924, todavía hubiera reconocido la misma ciudad, con las mismas tiendas, oficinas, teatros, y, en la mayoría de los casos, la misma gente en el poder. Pero si hubiera regresado otros diez años después, en 1934, ya no habría podido hacerlo, hasta tal punto se había hecho diferente toda la textura de la vida social.[2] Lo que resulta difícil de comprender sobre los terribles años posteriores a 1929, los años

[1] Véase el extraordinario libro de J. Arch Getty y Oleg V. Naumov *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks*, 1932-1939 (New Haven, Conn., Yale University Press, 1999). Ed. esp. *La lógica del terror: Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques* (Barcelona, Crítica, 2001).

[2] Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution.* (Oxford, Oxford University Press, 1994), p. 148.

del gran impulso hacia adelante, es que, junto a unos horrores que están más allá de todo posible reconocimiento, se puede advertir una implacable, pero sincera y entusiasta, voluntad de total transformación revolucionaria del cuerpo social destinada a crear un Estado, una *intelligentsia*, un sistema legal, etcétera, nuevos.[1] En el ámbito de la historiografía, el "Termidor" se produjo con la reafirmación forzosa del nacionalismo ruso, la reinterpretación de las grandes figuras del pasado ruso como "progresistas" (incluyendo a los zares Iván el Terrible y Pedro el Grande y a compositores conservadores como Tchaikovsky) y la reordenación del enfoque de la interpretación histórica que pasa a dar primacía a los grandes individuos y sus actos heroicos frente al predominio anterior de las tendencias de masa anónimas. En la práctica y la ideología de la literatura, el "Termidor" coincide con la imposición del "Realismo socialista" y aquí, precisamente, hay que tener muy presente el modo de esta imposición. *No* es que la doctrina del realismo socialista reprimiera una pluralidad floreciente de estilos y de escuelas; por el contrario, el realismo socialista se impuso frente al predominio del "sectarismo proletario" de la RAPP (acrónimo para la "asociación revolucionaria de escritores proletarios"), que en la época de la "segunda revolución" (1928-1932), se convirtió en "una especie de monstruo que parecía que iba a tragarse un a una a todas las pequeñas organizaciones de escritores."[2] Ésta es la razón de que la elevación del realismo socialista a doctrina oficial fuera saludada por la mayoría de los escritores con un suspiro de alivio: se la consideraba (¡y también pretendía serlo!) como la derrota del "sectarismo proletario", como la afirmación del derecho de los escritores de remitirse al amplio corpus de figuras "progresistas" del pasado y de la primacía del "humanismo" amplio sobre el sectarismo de clase.

La falta de una confrontación sistemática y profunda con el fenómeno del estalinismo es el *escándalo* absoluto de la Escuela de Fráncfort.[3] ¿Cómo pudo un pen-

---

[1] Si se desea experimentar la auténtica tragedia de la Revolución de Octubre, sólo hay que imaginarla como un drama en tres actos, estructurado como la obra de Priestley *Time and the Conways*. En el Acto I, se nos ofrece la representación teatral de 1920; en el Acto II, asistimos a la parada estalinista veinte años después y en el Acto III, volvemos a la representación de 1920 y la vemos hasta el final, con el conocimiento insoportable de aquello en que se había convertido la Revolución dos décadas después.

[2] Katerina Clark, *The Soviet Novel* (Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 32).

[3] Las excepciones verdaderas a esta regla son reveladoras: *Behemoth*, un estudio del nacionalsocialismo, de Franz Neumann, que en el estilo típico de finales de los años treinta y de los cuarenta, señala que los tres grandes sistemas mundiales –el capitalismo emergente del New Deal, el fascismo y el estalinismo– tienden hacia la misma sociedad "administrada" y organizada globalmente; *El marxismo soviético* de Herbert Marcuse, su libro menos apasionado y probablemente de menor calidad, un análisis extrañamente neutro de la ideología soviética sin compromisos definidos; y, por último, en los años ochenta, los intentos de algunos habermasianos, que, en sus reflexiones sobre los nuevos fenómenos de disidencia, trataron de elaborar la noción de sociedad civil como lugar de resistencia al régimen comunista. Todas ellas son interesantes políticamente, pero están lejos de ofrecer una teoría global satisfactoria sobre la especificidad del "totalitarismo" estalinista.

samiento marxista que pretendía indagar las condiciones del fracaso del proyecto emancipatorio del marxismo abstenerse de analizar la pesadilla del "socialismo realmente existente? ¿No fue su atención preferente al fascismo *también* un desplazamiento, una admisión tácita de su fracaso para medirse con el verdadero trauma? Por decirlo de una manera simplificada, el nazismo fue obra de un grupo de personas que se proponían hacer cosas monstruosas, y las hicieron; el estalinismo, por el contrario, surgió como resultado de un intento emancipatorio radical. Si se busca el momento histórico en que el Estado estalinista empezó a adquirir sus contornos definitorios, éste no fue el comunismo de guerra de 1918-1920, sino la época de la NEP, que se inició en 1921, cuando, como contrapartida a la retirada en las esferas de la economía y la cultura, los bolcheviques comenzaron a fortificar su poder político. O, como Lenin lo expresó en su estilo insuperable:

> Cuando un ejército está en retirada, es necesaria una disciplina cien veces mayor que cuando el ejército está a la ofensiva... Cuando un menchevique dice, "Ahora os estáis retirando; yo no he dejado nunca de abogar por la retirada; estoy de acuerdo con vosotros, soy vuestro hombre, retirémosnos juntos", le contestamos, "para las manifestaciones públicas de menchevismo nuestros tribunales revolucionarios deben aplicar la pena de muerte, porque si no ya no son tribunales revolucionarios, sino Dios sabe qué."[1]

La grandeza incomparable de Eisenstein fue el presentar, en su *Iván el Terrible*, la economía libidinal del "Termidor". En la segunda parte del filme, el único rollo en color (el penúltimo) se dedica a la gran sala en que tiene lugar la orgía carnavalesca. Representa el espacio fantasmático a la manera de Mijail Bajtín en que las relaciones "normales" de poder se ponen cabeza abajo, en que el zar se convierte en esclavo del idiota al que ha proclamado nuevo zar; Iván transmite al imbécil Vladimir todas las insignias imperiales y después se postra humildemente frente a él y le besa la mano. La escena comienza con los bailes y coros obscenos de la Oprichniki (el ejército privado de Iván), representados de un modo completamente "irrealista": una extraña mezcla de Hollywood y del teatro japonés, un número musical cuyas palabras cuentan una desconcertante historia (celebran el hacha que corta las cabezas de los enemigos de Iván). La canción primera describe a un grupo de boyardos entregados a un rico festín: "*Abajo lo mediocre... las copas de oro pasan... de mano en mano*". El coro pregunta entonces con ilusionado frenesí: "*¡Adelante. Adelante! ¿Qué va a pasar ahora?¡Vamos. Sigue diciéndonos!* Y el solo de la Oprichnik, inclinándose hacia adelante y silbando, grita la respuesta: "*¡Golpead con las hachas!*" Nos encontramos aquí en el lugar obsceno en el que convergen el goce

[1] V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 33 (Moscú, Progress Publishers, 1966), p. 282.

musical y la liquidación política. Y, si se tiene en cuenta el hecho de que la película se rodó en 1944, ¿no es una confirmación del carácter carnavalesco de las purgas estalinistas? La tercera parte del *Iván* (que no fue rodada –véase el guión–)[1] nos ofrece una orgía nocturna similar, en la que la obscenidad sacrílega se hace explícita: Iván y sus Oprichniks celebran su fiesta de bebida como si fuera una misa negra, ataviados con negras capas monásticas sobre sus vestidos normales. En esto reside la verdadera grandeza de Eisenstein, es decir, en haber detectado (y representado) el cambio fundamental del estatus de la violencia política, desde el estallido liberador de energía destructiva del leninismo al obsceno reverso "estalinista" de la Ley.

Es interesante que el principal oponente de Iván en ambas partes de la película no sea un hombre sino una mujer: la poderosa anciana Eufrosyna Staritskaya, su tía, que pretende sustituir a Iván por su hijo tarado Vladimir para conseguir reinar efectivamente ella misma. En contraste con Iván, que quiere el poder total, pero lo percibe como una "pesada carga" al ejercerlo como un medio para conseguir un fin (creación de un poderoso Estado ruso), Eufrosyna está dominada por una pasión enfermiza. Para ella, el poder es un fin en sí mismo. En su *Fenomenología del espíritu*,[2] Hegel introduce su notable idea de la femineidad como "ironía perdurable de la comunidad". La femineidad "convierte por medio de la intriga la finalidad universal del gobierno en una finalidad privada, transforma su actividad universal en obra de algún individuo particular y hace degenerar la propiedad universal del Estado en una posesión y ornamento para la familia". Estas líneas se ajustan perfectamente a la figura de Ortrud en *Lohengrin* de Wagner: para Wagner no hay nada más horrible y repugnante que una mujer que interviene en la vida política, movida por el deseo de poder. En contraste con la ambición masculina, la mujer quiere el poder para promover sus propios y estrechos intereses familiares o, todavía peor, su capricho personal, incapaz como es de percibir la dimensión universal de la política estatal. Cómo no recordar en este punto a F. W. Schelling y su afirmación de que "el mismo principio que nos conduce y nos mantiene cuando es inefectivo, nos consumiría y destruiría en su efectividad"[3] Un poder que, si se mantiene en su lugar propio, puede ser benigno y pacífico, y que se convierte en su opuesto radical, en la furia más destructiva, desde el momento en que interviene en un nivel más alto, el nivel que no es el suyo. La *misma* feminidad que, dentro del estrecho círculo de la vida familiar, es el verdadero poder del amor protector, se convierte en frenesí obsceno cuando se manifiesta en el nivel de los asuntos pú-

[1] Véase Sergei Eisentein, *Ivan the Terrible* (London, Faber and Faber, 1989), pp. 225-264.

[2] G. W. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford, Oxford University Pressr, 1977), p. 288, Ed. esp. *Fenomenología del Espíritu*.

[3] F. W. Schelling, ed. Manfred Schroeter *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* (Munich, Biederstein, 1946), p. 13.

blicos y estatales. ¿Y no vale lo mismo para *Iván el Terrible*? ¿No es Eufrosyna el contrapunto necesario de la esposa de Iván, una mujer amable y sumisa totalmente dedicada a su marido?

El gesto paradigmático de Iván es el siguiente: pone en escena un espectáculo de horror y arrepentimiento ante la carnicería que ha tenido que ordenar y, entonces, en un súbito ademán reflexivo, asume por completo su crueldad e incluso exige más. En un momento típico de la Parte II, al inspeccionar los cuerpos de los boyardos asesinados por sus Oprichnicks, se santigua humildemente. Mas, de repente, se interrumpe y señala al suelo, con un destello de furia enloquecida en sus ojos, diciendo con voz ronca: "¡demasiado pocos!" Este cambio brusco tiene su mejor ejemplificación en el núcleo fundamental de su actuación. Repetidamente, nos es dado ver a Iván mirando fijamente hacia delante, con una expresión patética en su rostro, como si estuviera apasionadamente absorto en una noble misión; a continuación, de golpe, retira su cabeza y mira a su alrededor con una actitud de sospecha rayana en la locura paranoica. Una variación de este cambio es el famoso plano de la Parte I, durante su enfermedad, en el que los monjes se disponen ya a celebrar, con un punto de apresuramiento, los ritos adecuados para un moribundo. Cubren su cabeza con un libro sagrado gigantesco, e Iván, que sostiene un cirio encendido sobre su pecho, participa en el ritual, murmurando algunas plegarias. Súbitamente, empieza a forcejear para sacar su cabeza de debajo de la Biblia, recorre la estancia con su mirada como si tratara desesperadamente de hacerse cargo de la situación y a continuación se deja caer de espaldas sobre la almohada debajo del libro.

Todo esto nos conduce a una escena que estaba concebida como lo que Eisenstein denominó la *donnée* (el punto dramático y emocional cardinal) de toda la trilogía. A mitad de la Parte III, después del sitio y destrucción de Novgorod, una ciudad que se había revelado contra su gobierno, Iván, desgarrado por dudas y remordimientos íntimos, solicita la presencia de un sacerdote para confesarse. Con la cruz del confesor muy cerca de él, Iván le enumera los hechos horribles que se ha visto forzado a cometer por el bien de la Patria. Bruscamente, Eustaquio, el confesor, empieza a interesarse en exceso por los nombres de los asesinados (un hecho brillantemente registrado por el temblor de la cruz) y pregunta ansiosamente si hay otros nombres entre los muertos: "¿Felipe? ¿Y... Timoteo? ¿Y Miguel?" Después de tranquilizarle ("¡los cogeremos a todos!") se trastorna de improviso. Aferra la cruz de Eustaquio y tira de ella hasta encontrarse cara a cara con el confesor. Acto seguido, sus manos llevan la cadena hasta la garganta del religioso a quien acusa de forma amenazadora: "¿Es posible que tú también pertenezcas a ese grupo maldito?" Y, por último, estalla: "¡Arrestadle! ¡Interrogadle! ¡Hacedle hablar!"[1]

[1] Eisenstein, *op. cit.*, pp. 240-241.

En otro momento posterior de clímax en la Parte III, Iván incluye al propio Dios en su dialéctica. En la iglesia un monje desgrana lentamente los nombres de todos los que han perecido en Novgorod, al tiempo que Iván yace postrado en el suelo debajo de una gran pintura del Juicio Final, en la que los ojos del juez celestial, cuyo rostro tremendo está marcado por la cólera, arrojan chispas. Iván reflexiona sobre sus acciones sanguinarias y trata de encontrar excusas. "¡No es maldad. No es ira. No es crueldad. Es castigar la traición. La traición contra la causa común!" Entonces, lleno de angustia, se dirige directamente a Dios:

> ¿No dices nada, Zar celestial?
> *Espera. No hay respuesta. Airadamente, como si lanzara un desafío, el Zar terrenal repite amenazadoramente al Zar celestial:*
> ¿No dices nada, Zar celestial?
> *El Zar terrenal, con un gesto repentino, violento, lanza su cetro enjoyado contra el Zar celestial. El cetro golpea el muro desnudo.*[1]

¿En qué reside, exactamente, la economía libidinal de esta extraña actitud? No es sólo que Iván se encuentre desgarrado por un conflicto íntimo entre sus remordimientos éticos personales y el deber del gobernante que tiene que realizar actos crueles por el bien de su país; no es tampoco que Iván esté mintiendo, simulando hipócritamente, sin más, un tormento moral. Su voluntad de arrepentirse es *absolutamente sincera*, pero no se identifica simbólicamente con ella. Está fijado en el hiato introducido por el orden simbólico. Quiere que el ritual de la confesión se lleve a cabo como una ceremonia convenientemente exteriorizada, y se entrega al acto de la confesión con una completa sinceridad, si bien se mantiene, al mismo tiempo, como un observador exterior receloso, constantemente al acecho, guardándose de una puñalada repentina por la espalda. Todo lo que pretende es que el agente a quien se está dirigiendo y del que espera el perdón, lleve a cabo su cometido correctamente, sin que la política se interponga para nada. En resumidas cuentas, la paranoia de Iván es que no puede confiar en ese agente al que está dispuesto a confesar sus pecados, porque sospecha que el agente (en último término, Dios mismo) también alberga su propio político oculto y contrario al suyo.

Muchos comentaristas han realizado observaciones irónicas sobre la manifiesta torpeza estilística de los títulos de los libros y artículos en la Unión Soviética, insistiendo, por ejemplo, en su carácter tautológico, en el sentido del uso repetido de la misma palabra (como en "la dinámica revolucionaria de los primeros estadios de la Revolución rusa" o en "las contradicciones económicas en el desarrollo de la economía soviética"). Pero, ¿Y si esta tautalogía apunta a la clara conciencia

[1] Eisenstein, *op. cit.*, p. 237.

de la lógica de la traición que tiene su mejor expresión en el reproche clásico de Robespierre a los oportunistas de Danton "Lo que queréis es una revolución sin revolución." La repetición tautológica, señala pues, en este caso, la urgencia de repetir la negación, de aplicársela a ella misma. La verdadera revolución es la "revolución con revolución", una revolución que en el curso de su desarrollo revoluciona sus propios presupuestos iniciales. Hegel tuvo un presentimiento de esta necesidad cuando escribió: "Es una locura moderna modificar un sistema ético corrupto, su constitución y su legislación, sin cambiar la religión; tener una revolución sin una reforma."[1] Anunció así la necesidad de lo que Mao Ze Dong llamaría la "Revolución Cultural" en tanto que condición para el triunfo de la revolución social. ¿Qué quiere decir esto exactamente? El problema de todos los intentos revolucionarios hasta ahora no ha sido el de que fueran "demasiado extremos", sino el de que *nunca fueron lo suficientemente radicales*, de que no han cuestionado sus propios presupuestos. En un maravilloso ensayo sobre *Chevengur*, la gran utopía campesina escrita en 1927-1928 (es decir, justo antes de la colectivización forzosa), Fredric Jameson describe los dos momentos del proceso revolucionario. Éste se inicia con el gesto de una negatividad radical:

> Este primer momento de la revolución mundial, de la destrucción de los ídolos y de la eliminación del viejo mundo de violencia y dolor, es en sí mismo la condición previa para la reconstrucción de algo diferente. Es necesario un primer momento de absoluta inmanencia, la pizarra en blanco de la absoluta inmanencia o ignorancia campesina, antes de que puedan aparecer nuevas y no soñadas sensaciones y sentimientos.[2]

Viene después el segundo estadio, la invención de una nueva vida. No sólo la construcción de la nueva realidad social en la que se realizarían nuestros sueños sociales, sino también la (re)construcción de estos mismos sueños:

> (Un) proceso al que sería excesivamente simple y engañoso llamar reconstrucción o construcción utópicas, puesto que incluye efectivamente el propio esfuerzo para encontrar un camino para empezar a imaginar el inicio mismo de la Utopía. Quizá, en un tipo más occidental de lenguaje psicoanalítico... podemos pensar el nuevo comienzo del proceso utópico como una forma de desear el deseo, un aprender a desear, la invención del invento llamado Utopía en primer lugar, junto a nuevas formas de fantasear, o soñar despiertos, sobre tal cosa: un conjunto de protocolos narrativos sin ningún precedente en nuestras instituciones literarias anteriores.[3]

---

[1] G. W. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (Hamburg, 1859), p. 436. Trad. esp. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

[2] Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York, Columbia University Press), p. 89.

[3] Fredric Jameson, *op. cit.*, p. 90.

La referencia al psicoanálisis es crucial y muy precisa: en una revolución radical, el pueblo no sólo "realiza sus viejos sueños (emancipatorios, etcétera)", sino que tiene que reinventar sus propios modos de soñar. ¿No es esto la fórmula exacta del vínculo entre pulsión de muerte y sublimación? Es *sólo* esta referencia a lo que sucede *después de* la revolución, a la "mañana siguiente", lo que nos permite distinguir entre patéticos estallidos libertarios y levantamientos revolucionarios verdaderos. Los primeros pierden su energía en el momento de acercarse al mundo prosaico de la reconstrucción social; en este punto se instala el letargo. En contraste con esto, recuérdese la inmensa creatividad de los jacobinos justo en el momento antes de su caída, las numerosas propuestas sobre una nueva religión civil, sobre cómo mantener la dignidad de los ancianos y muchas otras más. En esto reside también el interés de la lectura de los informes sobre la vida cotidiana en la Unión Soviética en los primeros años veinte, con el ansia entusiasta de inventar nuevas reglas para la existencia diaria: ¿Cómo se casa uno? ¿Cuáles son los nuevos usos para el galanteo? ¿Cómo se celebra un cumpleaños? ¿Cómo se lleva a cabo un entierro?...[1] Es precisamente esta dimensión la que permite oponer la revolución propiamente tal a la inversión carnavalesca como un respiro temporal, como una excepción que estabiliza el poder de la norma:

> En la Edad Media europea era habitual, en las grandes casas nobiliarias la elección de un "Señor del Desgobierno". Se esperaba que la persona elegida presidiera las fiestas en que, durante un breve periodo, las jerarquías económicas y sociales convencionales eran derribadas o parodiadas... Cuando esta etapa de desgobierno finalizaba, se procedía a la restauración del orden habitual de las cosas: los Señores del Desgobierno volvían a sus ocupaciones serviles, mientras que sus superiores sociales recuperaban el estatus acostumbrado... En ocasiones, la idea del Señor del Desgobierno se trasladaba del plano de la fiesta al de la política... Los aprendices tomaban el relevo de los maestros gremiales durante los días, uno o dos en general, de descontrol,... y los papeles vinculados al género se invertían por un día en el que las mujeres asumían las funciones y las maneras asociadas exclusivamente a los hombres. A los filósofos chinos también les gustaban las paradojas del estatus puesto del revés, las diversas maneras en que el ingenio o la vergüenza podían bajar los humos y dar lugar a repentinos cambios en la visión de las cosas... El terrible logro de Mao consistió en apropiarse de estas concepciones de los primeros filósofos chinos y combinarlas con elementos tomados del pensamiento socialista occidental, sirviéndose a la vez de ambas para prolongar el limitado concepto de desgobierno en una aventura largamente prolongada en el ámbito de los levantamientos sociales.

---

[1] ¿Fue el abandono por Che Guevara de todas las funciones oficiales en 1965, incluso de la ciudadanía cubana, para dedicarse a la revolución mundial –este gesto suicida de cortar todos los lazos con el universo institucional– realmente un *acto*? ¿O bien fue una huida de la tarea imposible de la construcción positiva del socialismo, de permanecer fiel a las de la revolución, es decir, una admisión implícita de fracaso?

> Para Mao, no debía permitirse el regreso de los antiguos señores y maestros; sentía que no eran sus superiores, y que la sociedad se liberaba con su remoción. También pensaba que el orden habitual de las cosas no debería restaurarse nunca.[1]

¿Pero acaso no es este "logro terrible" el ademán elemental de todo revolucionario verdadero? ¿Para qué la revolución, si no es porque pensamos que "el orden habitual de las cosas no debería restaurarse nunca". Lo que hace Mao, en suma, consiste en privar a la transgresión de su carácter ritual y lúdico al tomársela verdaderamente en serio: la revolución no es simplemente una válvula de escape provisional, una explosión carnavalesca seguida necesariamente por la moderación una mañana después: *está aquí para quedarse.* Por otra parte, esta lógica de la suspensión carnavalesca se limita a las sociedades jerárquicas tradicionales. Con el desarrollo pleno del capitalismo, especialmente del "capitalismo tardío" actual, es la propia vida normal predominante la que, en cierta forma, se "carnavaliza" con su incesante "auto-revolucionamiento", sus cambios de rumbo, sus crisis, sus reinvenciones, de forma tal que es la crítica misma del capitalismo, desde una posición ética "estable", lo que aparece cada vez más como una excepción.

¿Cómo vamos pues a revolucionar un orden cuyo propio principio es el "auto-revolucionamiento" permanente? Quizá, ésta *es* hoy la cuestión.

[1] Jonathan Spence, *Mao* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1999, pp. XII-XIV). ¿No fue el mismo Cristo un tal "Señor del Desgobierno"?, el abyecto rey-mendigo, ridiculizado en la ceremonia de la Crucifixión, que (como tiende a olvidarse) no fue sólo un acontecimiento trágico para la multitud burlona de los espectadores, un verdadero carnaval en el transcurso del cual el falso pretendiente al trono ("aquí está un hombre que se hace llamar el Rey de Israel) fue coronado bufonescamente con una corona de espinas. ¿No predicaba también la suspensión o la inversión de las jerarquías sociales? Además, ¿no es también el de "Señor del Desgobierno" uno de los nombres apropiados para el psicoanalista?

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN DE TRES TÉRMINOS DE ESTA OBRA

Se trata de tres términos que se reiteran con frecuencia en este texto. El primero de ellos, "*gap*", muchas veces empleado en este libro como *terminus technicus*, se corresponde con uno de los conceptos más relevantes del universo lacaniano, "*béance*", cuya traslación como "hiancia" se ha impuesto abrumadoramente entre los cultivadores de Lacan de habla hispana. Pero esta locución se compadece mal con la lengua castellana como señalan Ignacio Gárate y José Miguel Marinas (en su sugestivo ensayo *Lacan en castellano. Tránsito razonado por algunas voces.* Madrid, Quipú, 1996, que contiene una muy precisa y erudita reflexión sobre este término) que proponen como alternativa "oquedad". Por nuestra parte, preferimos "hiato" (renunciando aquí a cualquier tipo de justificación argumentativa), apurando las posibilidades que ofrecen algunas de sus acepciones en el Diccionario de la RAE.

El segundo es "*investment*", que a diferencia del anterior, no es específico de la corriente lacaniana. Es una de las traducciones posibles del francés "*investissement*", que a su vez remite al alemán "*Besetzung*". Los debates sobre este concepto son tan arduos como reiterativos, por lo que parece prudente, en esta nota, renunciar de entrada a abundar en ellos. Me limitaré a señalar mi rechazo a la voz "investimiento", que es la más generalizada entre los lacanianos hispanoparlantes, para la que no caben muchas justificaciones, aunque yo mismo haya cedido en alguna ocasión anterior a su contagio. Sabedor de la necesidad de mantener abierto este campo problemático tan rico de matices e inflexiones, me inclino en este caso por "carga", que goza de considerable aceptación, sin renunciar al término más tradicional, *catexis*, ni al más moderno "inversión", y los empleo alternativamente, con predominio del primero, según los contextos. En todo caso, el lector advertido sabrá así a qué atenerse. Y no le faltarán, desde luego, diccionarios ni artículos a los que acudir.

El tercero, "*disavowal*", se corresponde con el "*déni*" del campo freudiano en Francia, términos ambos que tratan de dar cuenta del alemán "*Verleugnung*" si bien en Lacan el problema se complica de manera notable en relación con este último concepto. En todo caso, aceptamos aquí, con alguna reticencia, la traducción más comúnmente utilizada en este ámbito, es decir "renegación" (y su correspondiente verbal "renegar"). Denegación, repudio, rechazo, recusación, desmentido, etc. podrían competir con ella en este punto.

El resto de los conceptos de inspiración lacaniana que comparecen en este volumen son comúnmente empleados sin problemas –si no me equivoco– en nuestra lengua y sólo en muy contadas ocasiones ha sido necesario introducir, mediante paréntesis, alguna aclaración.